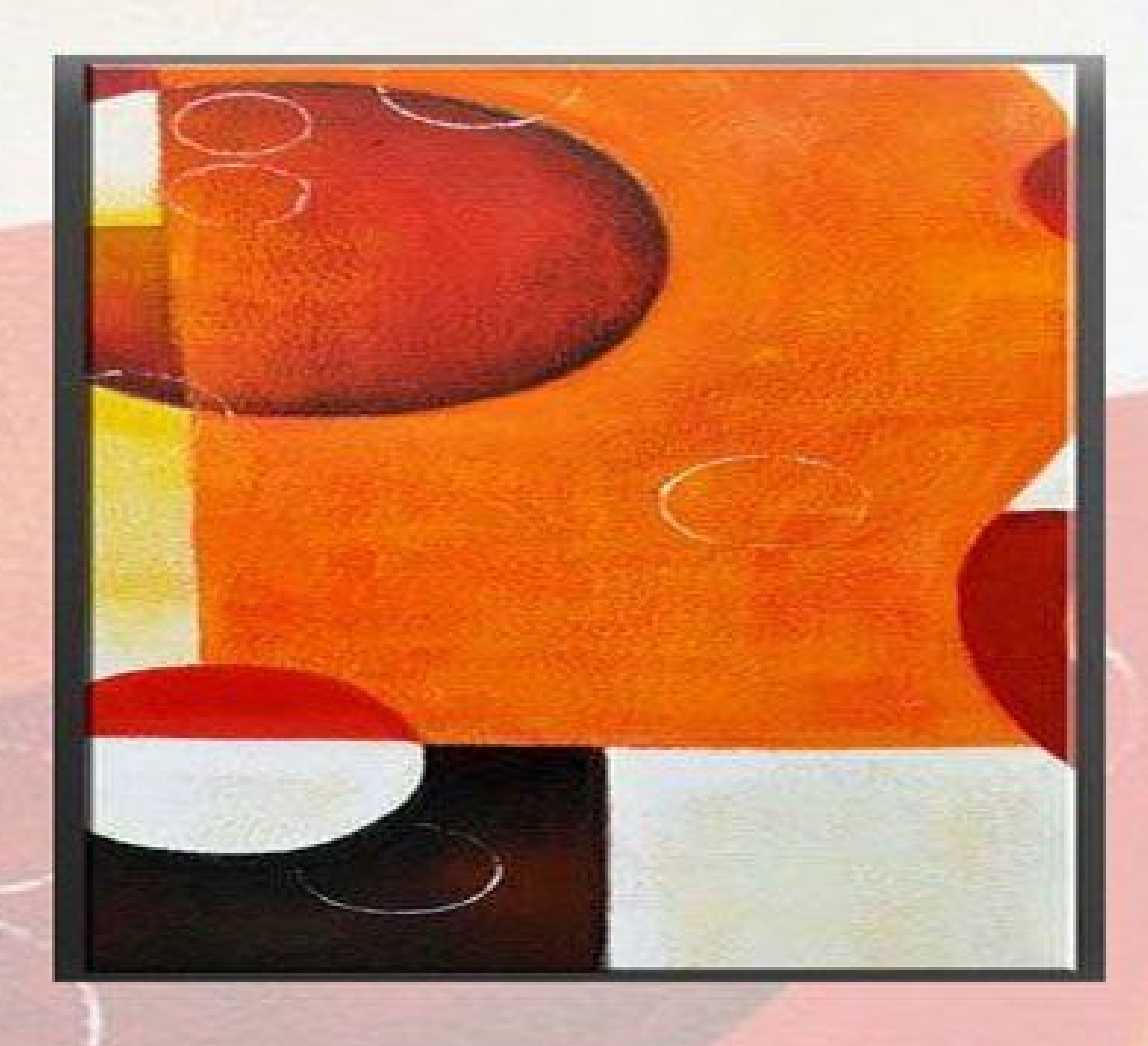
سعيد بنكَراد

البحث عن المعنى





بعد ثلاثة عقود من العمل الأكاديمي والتأليف في السمياء والنقد، والكتابة في الشأن العام، والترجمة، أي بعد ثلاثة عقود من "البحث عن المعنى" بتنا نحن قراء سعيد بنكَراد بحاجة إلى مثل هذا الكتاب، فيما احتوى من المحاورات التي جاءت صوى لنا في مسيرة هذا المفكر والمثقف والإنسان الذي يذكرني دوماً ودائماً بصديق العمر الراحل بوعلي ياسين، في جديته وتواضعه ودأبه وانفتاح آفاقه ونهمه المعرفي والنقدية المكينة في تكوينه الثقافي وفي كتاباته ومواقفه.

لا يفتأ سعيد بنكَراد يبدي ويعيد في أن السميائيات هي أصلاً دراسة للمعنى، ليس كمادة أو كمضمون، بل كجزء من سيرورة. ويعلل اهتمامه بالمعنى بأن الإنسان منتج للمعاني، وإنسانية العالم تتمثل في قدرته على الإحالة على معنى. فـ (الحياة معنى)، ونحن موجودون في المعنى، ومن خلاله نحضر في تفاصيل المعيش. وما من معنى للنصوص في ذاتها، بل في امتزاجها بأفق القارئ. وسعيد بنكَراد يعلن بجهارة أنه يتحدر من تيار يعتبر المعنى حجر الزاوية في الوجود الإنساني.

وليست المعرفة بحسبانه تأملات تنصب على كائن معلق في الهواء، بل هي محاولة للإجابة على أسئلة يطرحها سلوك الناس ومواقفهم في الاستهلاك والحب والصراع وتناقض المصالح..

نبيل سليمان

البحث عن المعنى

الكتاب: البحث عن المعنى
المؤلف: سعيد بنگراد
الطبعة الأولى:2017/1

❁❁

ISBN: 978-9933-523-74-9

❁❁

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com
ص. ب 1018 اللاذقية، سورية،
هاتف وفاكس: 339 422 41 963+
البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com
info@daralhiwar.com



سعيد بنگراد

البحث عن المعنى

تقديم: نبيل سليمان

دار الحوار

مقدمة

بعد ثلاثة عقود من العمل الأكاديمي والتأليف في السمياء والنقد، والكتابة في الشأن العام، والترجمة، أي بعد ثلاثة عقود من "البحث عن المعنى" بتنا نحن قراء سعيد بنگراد بحاجة إلى مثل هذا الكتاب، فيما احتوى من المحاورات التي جاءت صوى لنا في مسيرة هذا المفكر والمثقف والإنسان الذي يذكرني دوماً ودائماً بصديق العمر الراحل بوعلي ياسين، في جديته وتواضعه ودأبه وانفتاح آفاقه ونهمه المعرفي والنقدية المكينة في تكوينه الثقافي وفي كتاباته ومواقفه.

إنه سعيد بنگراد الذي بادرني في لقائنا الأول: أنت وبو علي ياسين ورطتماني مع كثيرين في مطلع شبابنا. بماذا يا سعيد؟ بكتابكما: الأدب والايديولوجيا في سوريا. والورطة كانت فيما ينبض به ذلك الكتاب الذي صدر في بيروت عام 1974، من التحزب والتمركس والشجاعة والجذرية.

يقول سعيد في الحوار مع مجلة البلاغة وتحليل الخطاب (2013) إنه في تلك السن المبكرة كان ماركسياً لينينياً يرى العالم مقسماً إلى فوق وتحت، وإنه كان ينتمي إلى منظمة يسارية، لذلك هرب إلى باريس للدراسة، وهناك اكتشف لوناً آخر غير الأبيض والأسود. وبعد الدكتوراه عاد إلى المغرب ليدرس السيمياء في الجامعة، وليبدأ "مشروع العمر" الثقافي والمعرفي والسياسي، وهو المشروع الذي يسعى إلى المصالحة والتفاعل بين العمل الأكاديمي وبين قضايا الديمقراطية والعلمانية والحداثة. وبعبارته: سعيٌ هو إلى الحوار بين نظريات في كامل طاقتها التجريدية والمفهومية، وبين حيثيات المعيش وتفاعلاتها.

وكما يليق بالمفكر والكاتب النقدي، بالإنسان النقدي الذي لايفتأ ينقد ذاته، وبالنقد يتطور، يخبر سعيد أنه مع بداية الألفية الثالثة طلّق الخطاطات المسبقة والأحكام النظرية التي تنظر إلى النص كجثة، ليتبنى رؤية جديدة تمنح النص كل ما يقتضيه. وبذا، صارت له السميائيات التأويلية هي البديل.

افتتح سعيد سيرته كمؤلف بكتاب "النص السردي: البناء الثقافي" عام 1994. ومنذ الكتاب الثاني بعد سنتين "النص السردي: نحو سميائيات للأيديولوجيا" سيصير التأليف في السمياء همه الأول، فتتتالى كتبه: السميائيات السردية: مدخل نظري – 1997 "السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها" (2000) و "سيمولوجيا الشخصيات السردية: رواية الشراع والعاصفة

أنموذجاً"(2003) و "السميائيات والتأويل – 2005" و "مدخل إلى سميائيات شارل سندرس بورس" – 2005 و"سميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية" (2006) و"سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السميائيات" (2012) و"وهج المعاني: سميائيات الأنساق الثقافية" (2013) و "الدستور المغربي الجديد في سميائيات الخطاب السياسي"(2014).

وعبر هذا المشوار الطويل الغني، كان للصورة وللإشهار نصيبه من مؤلفات سعيد "الصورة الإشهارية: آليات الإقناع والدلالة" (2009)، فتاريخ الصورة هو تاريخ الإنسان منذ عهد المغائر. وكذلك كان للسرد نصيب في "السرد وتجربة المعنى" (2008) وفي "الشرعية وسلطة المتخيل" (2016). ولئن كان "المعنى" حاضراً على الدوام، فهو قد عَنْوَنَ مؤلفات أخرى مثل "وهج المعاني.." و"مسالك المعنى: دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية". وفي حضور المعنى، هذا، يتأسس عنوان هذا الكتاب "البحث عن المعنى".

في الحوار الأول في هذا الكتاب، وفي مظان أخرى مما يلي، سيبدي سعيد ويعيد في أن السميائيات هي أصلاً دراسة للمعنى، ليس كمادة أو كمضمون، بل كجزء من سيرورة. ويعلل سعيد اهتمامه بالمعنى بأن الإنسان منتج للمعاني، وإنسانية العالم تتمثل في قدرته على الإحالة على معنى. ومع كريماس، يرى سعيد أن من ينكرون وجود "معنى" يعترفون بما ينكرون.

كما ينوه بفكرة "الدازين" Dasein التي صنعت مجد هايدغر، ومجد الفينومينولوجيا، وهي تنطلق من فكرة المعنى، أي من الإنسان من حيث هو منتج للمعاني ومستهلك لها في آن. ف (الحياة معنى)، ونحن موجودون في المعنى، ومن خلاله نحضر في تفاصيل المعيش. وما من معنى للنصوص في ذاتها، بل في امتزاجها بأفق القارئ. وسعيد يعلن بجهارة أنه يتحدر من تيار يعتبر المعنى حجر الزاوية في الوجود الإنساني. كما يعلن أنه يتحدر من تيار سميائي يعد المعنى الأساس في تشكل الأنساق واشتغالها. ومما يرسله أن التعرف على المعنى هو جزء من السيرورة التي تقود إليه، وجزء من سيرورة تشكله أيضاً. وتحضرني هنا قولة تيري إيجلتون في كتابه "الإرهاب المقدس" بترجمة أسامة إسبر: "تجرد القوة المطلقة العالم من معناه الجوهري، بحيث تضعف مقاومته لخططها حياله. ولكن عالماً دون معنى، نادراً ما يستحق الإخضاع". وفي منظومة سعيد، حيث يتصدر التأويل، ليس التأويل تعرفاً على معنى، بل هو استنفار لطاقة ديناميكية لا يكشف النص عنها إلا من خلال أفق يسائله، ويعيد بناء مقاصده.

إلى ذلك كان للترجمة نصيبها الوافر أيضاً من إنتاج سعيد بنگراد، لكنه ينفي أن يكون مترجماً، فهو – وهذا من مشروع العمر أيضاً – يحاول استنبات الميدان الذي يعمل به في الثقافة العربية، من خلال نقل نصوص إلى لغة هذه الثقافة. وعمله، بالتالي، في الترجمة، هو إعادة كتابة النصوص التي

يترجمها، ولذلك يصدر ترجماته بمقدمات طويلة – بلغت مقدمة ترجمة كتاب "سميائيات الأهواء" أربعين صفحة – ليست تعريفاً بالكتاب فحسب، بل توجيه لقراءته. وهنا، أعترف أنني أحاول في هذا التقديم لكتاب (البحث عن المعنى) توجيه قراءته، وليس فقط التعريف به وبصاحبه، ولذلك يكثر في هذا التقديم ما هو شبه حرفي من حوارات شتّى في هذا الكتاب.

لا وجود للأجنبي في ميدان المعرفة - يقول سعيد في سياق حديثه عن الترجمة - والأصوليون لا يرتاحون للترجمة، ولا يتحمسون لنقل الفكر الإنساني إلى العربية، لأنه يشوش على يقينياتهم. وفي الترجمة، يؤكد سعيد أن علينا الاستعانة بالتراث العربي. وبصدد المصطلح يمضي إلى أننا أخرجنا اللغة من الشارع بينما نطلب منها مواكبة العلم الحديث. ويضرب مثلاً بمصطلح الهرموسية الذي استخدمه قبله فريد الزاهي، بدلاً من القول: الهرمونيطيقا أو الهرمونيتيكا. ولعل التحدي الأكبر والإنجاز الأكبر في آنٍ معاً، لسعيد في الترجمة، هو ترجمته لكتاب ميشيل فوكو (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي – 2006)، فكانت لهذه الترجمة جائزة الأطلس الكبير المغربية، كما كانت لترجمته كتاب "سميائيات الاهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس" لكريماس وفونتيني، جائزة المغرب 2010. ومن ترجمات سعيد كتاب دافيد

فيكتوروف "الإشهار والصورة، صورة الإشهار"، وكتاب برنار كاتولا "الإشهار والمجتمع" وكتاب غي غويتي "الصورة، المكونات والتأويل" وكتاب فيليب هامون "سميولوجية الشخصيات الروائية" وكتاب فولتير "قول التسامح". ولأمبرتو إيكو حظوته عند سعيد، إذ ترجم له (ست نزهات في غابة السرد). ومن ترجمة سعيد البديعة لهذا الكتاب، استقيت عنوان كتابي "غابة السرد الروائي" (2015). كما ترجم لإيكو "العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه" و"آليات الكتابة السردية" و"التأويل بين السميائيات والتفكيكية" و"اعترافات روائي ناشئ" و"دروس في الأخلاق".

ربما كان الأوفى بوصف سعيد بنگراد أنه "النقاد" بفتح النون، وكذلك بضمّها لأن الرجل جمع في مفرد وليس فقط الناقد، حيث تذهب الإشارة إلى الناقد الأدبي، وقد كان سعيد كذلك بخاصة في أحدث كتبه "الشرعية وسلطة المتخيل – 2016". ففي "نقد النقد" يذهب سعيد إلى أن الرؤية التقنوية المنتشرة في التطبيقات النقدية العربية المعاصرة، حولت النقاد إلى تكنوقراطيين حولوا بدورهم النقد إلى تقنيات في القول.

وبجراءة العالم على نقد الذات يرى أننا نكتفي بخطاطات شكلية مفصولة عن أصولها، ونحاول تطبيقها بسرعة دون مراعاة للشرط اللغوي الذي سيحتضنها، أو نرفضها بدعوى

الأصالة والخصوصية. وعلى المستوى الأكاديمي يرى سعيد، وهو من أهل الدار، أنه ثمة استخفاف بالعلوم والمصطلحات، حتى إن من الأكاديميين من يفتخر بأنه لا يعرف النظريات، ويحذر الطلبة من الاقتراب منها، لأنها لا تورث إلا الصداع.

على المستوى الثقافي والاجتماعي، يسجل سعيد بحسرة غياب أي تواصل بين الحقول المختلفة في الفضاء الثقافي العربي. ويتحدث – معاضداً إيكو – عن "مزبلة الأنترنيت" حيث يُكتب ويُنشر بلا ضابط، فتحول الفضاء الافتراضي، وبخاصة منه العربي، إلى مزبلة وأداة للتشويش على كل معرفة رصينة.

من الموجهات عند سعيد أنه لا يمكن الآن التعامل مع النص باعتباره كياناً مكتفياً بذاته ومنفصلاً عن قصد صاحبه، وعن قصد قارئه. وكذلك اعتبار القراءة إعادة بناء لقصدية أو قصديات النص، وليست التعرف على معنى جاهز ومودع بشكل نهائي في النص. وعلى المستوى الاجتماعي يفسر بحالة الحسية ازدهارَ الأغاني الجديدة التي لا تهتم إلا بالارتباط بأجساد ما عادت تملك سوى جانبها الإيروسي في أشكاله الأكثر بذاءة. كما أن الإشهاري يستعين بأحاسيس ومشاعر كونية من أجل الترويج لمنتجات، هي في أغلب الأحيان نفعية ووظيفية، بينما الإشهار صناعة للمعنى، وليس مجرد عرض مادة. ومن المجتمعي في نقود "النُقّاد – النَّقاد" أيضاً أننا نعاني من غياب ثقافة العين، وأن العين السلفية خليعة، لأنها تلتقط الحسي في

الجسد، ولا تنتبه إلى إيقاعات الجمال فيه. ويتصل بذلك أن التحريم لا يؤدي إلا إلى التلصص.

ولسعيد أيضاً ما له في المثقف اليوم. فيومنا – راهننا يتميز بلبس سياسي وفكري وأخلاقي استثنائي. والمثقفون مدعوون إلى خوض معركة القيم، بمفهومها الفلسفي العميق، أي بمفهوم السلوك المرتبط باليومي. وسعيد بنگراد يدعو المثقف إلى ان يقوم بدور خارج دور الالتزام الحرفي القديم، أي إلى العودة إلى موقفه: مدافعاً عن الصدق والعدل والخير والفضيلة، وعن التعدد في السياسة والفكر والمعتقد. فالمثقف يتحرك في الظل الاجتماعي بعيداً عن الضوضاء، بخلاف السياسي. والمثقف يشارك من موقعه، غير معني بتفاصيل الحراك ولا بتكتيكات السياسي الذي يُسأل وحده عن موقفه من الثورة. ويتصل بذلك نقد سعيد لما أسميه بسنوات الزلزال منذ 2011. فعن حركة 20 فبراير 2011 المغربية يبدي تشاؤمه، ليس من الحركة في ذاتها، بل من مآلها، وهي التي لم يكن لها برنامج سياسي، ولا رؤيا للمستقبل، وبلا عمق شعبي، ويقودها شباب محدود التعليم والوعي السياسي، ينساق خلف المواقع الألكترونية وكاميرا الجزيرة "التي أصبحت تنظيماً سياسياً وايديولوجياً" كما يقول. ومن حركة فبراير المغربية إلى ما عرف بالربيع العربي، يرى سعيد أنه لا قيمة هنا للتسمية، فكلها جائزة: انتفاضة، حركة إصلاحية، ثورة. وفيها اختار الناس ما

هو أقل سوءاً من النظام، أو من يملك من وعود أكثر مما يملك من حلول اقتصادية. وها هو التاريخ، في منظور سعيد بنگراد قد خاننا ثانية. فعلى الرغم من أن العالم العربي لن يكون كما كان، والطغاة سقطوا، فسوف نكون أمام طغاة جدد سيحكموننا باسم فهمهم للدين. وهكذا، لا يستطيع المبدع أن يرى فيما يجري سوى تزحلق على طين يرد إلى الوراء أكثر مما يستشرف مستقبلاً، والمطالبة بالديمقراطية قد تكون طريقة لإلغاء الديمقراطية.

ذات عصر بعيد – آه ما صار أبعده – كنت وسعيد في ختام مؤتمر في جامعة فيلادلفيا (عمّان)، فرتبت مع المبدعة الصديقة روزا ياسين حسن – ابنة بوعلي ياسين – أن نلتقي مساء في بيتها في دمشق: سعيد، ومحمد عبيد الله، وأنا. وفي غمضة عين، التأم الشمل، وكانت روزا قد دعت رهطاً من الصديقات والأصدقاء، وامتد السهر والنقار والحوار والغناء حتى الفجر. وقد أورثت السهرة سعيداً لازمة سيظل يرددها سنوات كلما التقينا أو تهاتفنا، إذ أسأله: والأمة يا سعيد؟ فيهزج: لازالت الأمة بخير. لكن صوت سعيد جاء مجرَّحاً كضحكته عندما سألته في أبو ظبي (أيار 2016): والأمة يا سعيد، فقال: ليست بخير.

تسري الفلسفة حيناً، وتسفر حيناً، في محاورات هذا الكتاب. فإلى ما سبق في المعنى بخاصة، يرى سعيد أن الحديث

عن فلسفة عربية – أو نقد عربي – لا يعني جوهراً خاصاً بنا، بل شكلاً عربياً من خلال اللغة وضمن أولياتها. ويتصل بذلك أن المفاهيم لا وطن لها، فهي جزء من الشرط الإنساني. كذلك هو قوله إن الحداثة تصورٌ خاصّ بالحقيقة والمعرفة وزوايا النظر، وهي تنسيب لكل شيء. أما ما بعد الحداثة، فهي طريقة لاستعادة ما تركته الحداثة جانباً، وليست رد فعلٍ على الحداثة، كما أنها ليست نسقاً اجتماعياً ولا أفقاً سياسياً. ولعل ذروة حضور الفلسفة كنسغ أو سافرة، قد جاءت في اشتغال سعيد على السرد الديني والتجربة الوجودية، انطلاقاً من القصص الديني، وقراءته وفق غايات تأويلية.

ليست المعرفة بحسبان سعيد تأملات تنصب على كائن معلق في الهواء، بل هي محاولة للإجابة على أسئلة يطرحها سلوك الناس ومواقفهم في الاستهلاك والحب والصراع وتناقض المصالح.. ولأن ذلك كان مكيناً في كيان سعيد منذ البدايات، فقد أطلق مع مجموعة من أساتذة كلية الآداب في جامعة مولاي إسماعيل، يتقدمهم الراحل عبد العلي اليزمي، مشروع مجلة "علامات" سنة 1994، فتأكد فيما يرى – لأول مرة في المغرب - أنه يمكن لمثقفين مستقلين إصدار مجلة خارج السلطة أو الحزب. وها هي "علامات" بعد اثنتين وعشرين سنة تواصل دورها وتعمقه. أما سعيد بنگراد الذي يعلن أننا منتَج من منتجات الزمن، وأن السرد لن يكون إذن غير احتفاء

بالزمن كما هو حارس الزمن، فيبدو أنه قد بات قاب قوسين او أدني من أن يفعلها: أن يكتب الرواية، مادام يصرح أنه يفكر دائماً في كتابة رواية أبعد ما تكون عن سيرته الذاتية، أو سيرة محيطه المباشر. ونحن قراء سعيد بنگراد بالانتظار تائقين وواثقين من أنه سيصدق وعده، وحسبنا أن نشهد على الوعد أمبرتو إيكو السميائي والمفكر والروائي.

نبيل سليمان

السميائيات ورحلة البحث الأبدي عن المعنى

حوار مع مجلة البلاغة وتحليل الخطاب

(العدد الثالث 2013)

*- **سؤال:** الأستاذ سعيد بنكراد، لسنا في حاجة إلى أن نُرحب بكم في مجلة "البلاغة وتحليل الخطاب"، وأنتم من أوائل المشجعين لها، ولكن نفضل أن نعترف لكم بمناسبة هذا الحوار، بهذا الجميل، ونشكركم عليه جزيل الشكر.*

بدايةً أستاذنا الكريم، نهنئكم على إصداركم الجديد: وَهَجُ المَعانِي، سميائيات الأنساق الثقافية، الصادر عن المركز الثقافي العربي (2013)، فَهلْ تتفضلون بتقديم هذا الكتاب للقراء؟

- **جواب:** وأنا بدوري أشكركم على استضافتكم، وأتمنى لمجلتكم النجاح حتى تستطيع الإسهام، إلى جانب كل المجلات المغربية والعربية المهتمة بالشأن الثقافي الحداثي، في خلق التراكم الضروري لقيام نهضة فكرية جديدة. أما عن الكتاب فقد يبدو في ظاهره وكأنه مجموعة من المقالات إذا نُظر إليه من الناحية الكمية، ولكنه في الأصل يعد جزءا من مشروع

معرفي وثقافي وسياسي أيضاً، حاولت فيه المصالحة بين العمل الأكاديمي الصرف وبين قضايا الديمقراطية والعلمانية والحداثة. فهذه القضايا ليست بلا ذاكرة ويكفي استحضار قولة توكفيل عن ثوار 1789 الذين رأى فيهم "ديكارتيين تركوا مدارسهم وخرجوا إلى الشارع"، لكي ندرك أن السياسة ليست مناورات ودسائس وشقشقة لفظية، بل هي في المقام الأول، فعل حضاري لا يقاس بأرقام النمو السنوية أو بالتمثيلية السياسية فحسب، بل أيضا بالمنجزات في ميدان الفكر.

الكتاب، بعبارة أخرى، حوار بين النظريات في كامل طاقتها (المفهومية والتجريدية) وبين حيثيات المعيش وتفاعلاتها، فمن هذه التفاصيل تستمد النظريات قدرتها على السمو بالفعل الإنساني، وتستطيع تخليصه من حسيته والعودة به إلى سلسلة من المفاهيم، هي في الأصل تعبير عن مواقف في الأخلاق والفضيلة والعدالة وكل أشكال القيم التي مكنت الإنسان من تحسين وضعه المادي والمعنوي.

لذلك انصبَّ التحليل على مجموعة من الوقائع التي تبدو في ظاهرها مجرد مظهر من مظاهر الوجود، أو بداهة من بداهاته، ولكنها تُعد في واقع الأمر جزءاً من تصور للحياة وطريقة في إنتاج القيم وتداولها. لقد تحدثنا في هذا الكتاب عن الأبطال الرياضيين: ميسي ورونالدو ومارادونا، وتحدثنا بنفْس النَّفَس عن الحجاب واللباس في الدين والصور الإشهارية... فَعَلْنَا ذلك

كله من زاوية واحدة: كيف ينتج البديهي في المعيش اليومي سلسلة لا عد لها ولا حصر من الدلالات.

*- **سؤال:** لم تكن مادة السميائيات ضمن البرامج الدراسية عندما كنتم طلبة في الجامعة المغربية. فكيف كان توجهكم نحو هذا التخصص، وما الاتجاه السميائي الذي أثار انتباهكم في بداية استكشافكم لقارة السميائيات؟*

- **جواب:** بالصدفة وحدها، فأنا في الأصل لم أذهب إلى باريس للدراسة، بل هرباً من ملاحقة النظام الحاكم وقتها لانتمائي لإحدى المنظمات اليسارية، وتلك كانت بوابتي لكي أتابع دراستي العليا في جامعة السوربون. في تلك الفترة كانت جامعة باريس 3 مشهورة بتوجهها السميائي، فانخرطت في هذا السبيل، بكثير من التحفظ في البداية، فقد كنتُ مَاركْسِياً لِينِينِيّاً يرى العالم مقسَّماً إلى فوق وتحت، يشكل التفاعل بين الطبقتين الأصل في كل شيء، في السياسة والاجتماع والثقافة. ولكنني بعد مدة قصيرة، عندما بدأنا نتردد على بعض المعاهد العتيدة في فرنسا، سنكتشف أن هناك رُؤى أخرى، وأن الحياةَ لا يمكن أن تُختصر في ترابط ميكانيكي بين اقتصاد وفكر، وأن الهُوية الإنسانية ليست فقط وقائع دوَّنَها التاريخ، بل هي أيضا سلسلة من المحكيات التي لا يمكن فصلُها عن سيرة الإنسان على الأرض. وبدأنا نتردد على الدروس التي كان يعطيها كريماصGreimasوكورتيسCourtes وجيرار جونيت .G

وكريستيفا Kristeva Genette وكلود بريموند C. Bremond وغيرهم من الذين صنعوا مجد البنيوية الفرنسية عامة والسميائيات خاصة. فكانت السميائيات السردية هي النافذة التي سأطل من خلالها على هذا العالم الفسيح.

- سؤال: في أوائل الثمانينيات أُدخلت مادة السميائيات ضمن المقررات الجامعية، كيف عايشتم هذا الحدث؟ وكيف سارت هذه العملية التي شارك فيه أساتذة غير مختصين؟

- **جواب:** لا، أنا لم أشارك في هذه العملية، فحينها كنت في فرنسا ولم أدخل إلى المغرب إلا سنة 1985، وهي السنة التي سيصل فيها الفوج الأول إلى السنة الرابعة حيث كانت هذه المادة مقررة. وبالمناسبة أنا قُبلت في كلية الآداب بمكناس لأنني كنت متخصصاً في السميائيات، فلم يكن هناك في تلك الفترة أستاذ آخر يُدَرّسُها. لذلك لم أجد أية صعوبة في الالتحاق بهيئة التدريس التي كانت تضم آنذاك محمد الولي والميلودي شغموم وعلال الحجام والسعيدي الميلودي وغيرهم.

- سؤال: استلهاماً للسؤال السابق، وإذا استحضرنا كتابكم: مسالك المعنى: دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية (2006)، نسْأَلُكُم عن سِرِّ اهتمامكم باعتباركم باحثاً سميائيا، بالمعنى وبالأنساق؟

- **جواب:** الجواب ليس سراً، فالإنسان موجود في الأرض باعتباره منتجاً للمعاني، لا مستهلكاً مشدوداً إلى حاجات نفعية.

وتتمثل إنسانية العالم كله في قدرته على الإحالة على معنى. وحتى الذين يُنكرون وجود معنى إنما ينطلقون من تصور(هو في الأصل معنى) يرفض أن يكون هناك معنى، وبذلك فإنهم يعترفون بوجود معنى كما يقول كريماص.

هذا على مستوى الحكم العام الخاص بالإنسان وحياته على الأرض. أما على مستوى الاشتغال المخصوص، فإن السميائيات هي في الأصل دراسة للمعنى، لا من حيث هو مادة، أو كمية مضمونية مكتفية بذاتها، بل باعتباره جزءاً من سيرورة، لذلك فاهتمامنا بالمعنى لا يعني أننا نحاول التعرف على ما تختزنه الظواهر من معان، إننا نبحث في ذاكرتها عن سياقات لا يشكل النفعي فيها سوى الظاهر الذي لا يُثير أحداً. فأن يتمكن الكائن البشري من تسريب العالم إلى أشكال رمزية متعددة، فهذا معناه أن ما تحتفظ به الذاكرة ليس شيئاً أو ظاهرة، بل معنى من معانيها، فنحن نتداول فيما بيننا معان لا مواد أو أشياء. وفكرة "الدازين" ذاتها التي صنعت مجد هايدغرHeidegger ومجد الفينومينولوجيا عامة تنطلق من فكرة المعنى، أي من الإنسان من حيث هو منتج للمعاني (الحياة معنى) ومن حيث هو مستهلكها في الوقت ذاته.

بل هناك ما هو أكثر عمقاً من ذلك، فالدلالة في تصور بعض السميائيين (بارث Barthes مثلا) هي الصيغة المُثْلَى للمصالحة بين الإنسان الطبيعي والإنسان الثقافي، أي هي جزء من السيرورة التي يطلق عليها جان جاك روسو " القدرة

على التَّحسن" (perfectibilité La)، أي القدرة على الانفصال عن طبيعة مستكينة ل"طبيعتها"، وخلق تاريخ خاص يتطور من خلال هذه القدرة بالذات على تحسين أداء الإنسان في الوجود. لذلك حاولت في هذا الكتاب دراسة مجموعة من الوقائع خارج الإبدال السميائي التقليدي الذي تحكم في مجموعة من الدراسات السابقة، وتلك كانت بدايات مسار جديد في اهتماماتي الفكرية. فمع بداية الألفية الثالثة، "طَلَّقْتُ" الخطاطات المسبقة وطَلَّقْتُ كل الأحكام النظرية التي تنظر إلى النص باعتباره جثة هامدة، لكي أتبنى رؤية جديدة تمنح النص كل ما يقتضيه العمل الإبداعي دون أن نغفل السياقات التي يتحرك ضمنها القارئ، فأفق النص موجود في حدود وجود أفق قادر على تحيينه، وكانت السميائيات التأويلية هي البديل.

وهذه الرؤية هي التي تميز هذا التصور وبين منطق الخطاطات؛ المعنى هنا متجدد ووليدُ سيرورات تتغير بتغير الآفاق، أما في الخطاطات فإننا لا نعرف عن المعنى إلا ما تسمح به هي استناداً إلى وَهْمِ وجود معنى ثابت في نص يخبئ أسراراً، لا سياقات مضمرة هي الأساس المولد للتأويلات ومنبعها.

- سؤال: ركزتم في كتابكم: سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميائيات(2012)، على مفهوم التأويل، وتطرقتم

لمختلف اتجاهاته ومدارسه الكبرى في الغرب، ما دور التأويل وسيرورته في ميلاد السميائيات؟

- **جواب:** الكتاب خلاصة رحلة طويلة مع المعنى ومع قضايا التأويل. والقضية تحتاج إلى الكثير من التوضيح قد لا يسمح الحَيِّز المخصص لنا هنا بالكشف عن كل تفاصيلها. في البداية يجب أن يعرف القارئ أنني أنحدر من تيار سميائي يُعَدُّ المعنى عنده الأساس في تَشَكُّلِ الأنساق واشتغالها. فالسميائيات السردية، التي شكلت بداياتي الأولى في التعاطي مع النصوص، وضعت المعنى في صلب تحليل الظواهر، على عكس البنيويات الأولى التي فتنتها العلاقات الممكنة بين العناصر. إلا أنها ظلت مع ذلك حبيسة تصورها الكمي للمعنى. فهي تتحدث عن "أشكاله" وسبل تحققه، ولكنها تفترض أن هذه السبل متضمَّنة في النص خارج سلطان المتلقي، وخارج الإحالات "العفوية" التي تتم خارج المقاصد الظاهرة في النص، أو من خلال غايات المؤلف. فلكريماص قولة شهيرة في هذا الباب تقول: "لا خلاص لنا خارج النص" وهو مستوحى من حكم ديني يقول " لا خلاص لنا خارج الكنيسة". وهو ما يشير إلى أن المعنى موجود في النص، وأنه مودع في مركز قصي منه، وعلى المحلل المزود بـ "الخطة التحليلية الجيدة" الوصول إليه. يتعلق الأمر بكمية معنوية سابقة في الوجود على المتلقي الذي يجب أن يقتصر دوره على تحديد مكامن هذه الكمية.

لقد أضاع هذا التصور في طريقه إلى المعنى، أجمل ما فيه وأكثر جوانبه أصالة. يتعلق الأمر بسيرورة البناء ذاتها، فالتعرف على المعنى جزء من السيرورة التي تقود إليه، وجزء من سيرورة تشكله أيضاً. إنه ليس "كَمّاً" تاماً، بل هو سياقات مضمرة لا يتحدد عددها في النص، بل يتحقق ذلك من خلال استحضار الثقافات التي يتم تحيين النص من خلالها. إن المقاصد هي أصل المعنى، وليس الحجم المسبق، كما تصور ذلك كريماص. لقد ظل حبيس رؤية ترى في المعنى حاصل تحويلٍ للمجردِ إلى مشخَّص حدثي في حالات التوليد، وتحويلٍ لِلْمشخص الحدثي إلى مجرد مفهومي لحظة التحليل.

وهو ما تكشف عنه الدراسات التي قَدَّمَها كريماص لبعض الحكايات. فقد وصف كل شيء، وصف الرحلة ووصف العلاقات الممكنة، وكشف عن البرامج الظاهرة والمضمرة منها، وفصَّل القول في نوعية التجارب التي يخضع لها البطل. ولكنه توقف حيث كان عليه أن يبدأ، أي حيث كان عليه أن يَصُبَّ هذه العناصر مجتمعة ضمن ما يسمى في الهرموسية "الفهم"، وهي العملية الثانية التي وحدها يمكن أن تنقلنا من وصف الظاهر من الدلالات، إلى تحديد مضامين أخرى لا تشكل فيها القصة ذاتها سوى غطاء لأشكال متعددة من القلق.

وسيصف ريكورRicœur ما قام به كريماص، وكل التيار البنيوي الذي كان سائداً في السبعينيات من القرن الماضي،

"بالعملية العقيمة"، فهي في تصوره لا يمكن أن تقود إلى أي شيء، لأنها تقف عند الظاهر من السيرورة.

والحال أن التشخيص ليس سوى غطاء لحالات وجودية عجز الإنسان في الكثير من المحاولات عن التعبير عنها بشكل مباشر؛ أي عن تعيينها من خلال مفاهيم. وهذه الحاجات هي التي ستجعل التأويل رافعة جديدة للمعنى في المستويات الأكثر عمقا؛ سيصبح التأويل الأداة التي من خلالها نستعيد ما هو أبعد من مجرد دلالات ثانية، لكي نستحضر "الرمزيات" الكونية التي "تَسْرُد" رحلة الكائن البشري على الأرض بحثاً عن طمأنينة تَقِيه شَرَّ الخَطِيئة الأولى وتمنحه خلاصاً أبدياً.

بعبارة أخرى، إن الحكي في الكثير من الحالات ليس سوى نسخة مشخصة لحالة لم تستقم في وعي إنسان لم يكن قد امتلك بعد القدرة على صياغة "البدء" من خلال المجرد المفهومي، فَصَبَّهُ في حكايات تستعيد الزمن طَازَجاً كما يمكن أن يُلتقط من قَلْبِ الحدث لا اعتمادا على مفهوم يجرده. لذلك، لا فاصل في واقع الأمر بين الشرط الوجودي الحالي وبين أسئلة صرّفها الإنسان في حكايات ورمزيات من طبائع مختلفة. وهذا يعني أن التأويل ليس تعرفاً على معنى، بل هو استنفارٌ لطاقة ديناميكية لا يمكن للنص أن يكشف عنها إلا من خلال أفق يُسَائِلُه، أي يُعيدُ بناء قصده أو مقاصده وفق ما تتطلبه حاجات الفهم عنده. إن الديناميكية لا تسير على إيقاع ثابت

وليست وحيدة المظهر والتجسد. إنها وثيقة الصلة بالأحكام الثقافية وتنوعها.

ومن أجل الإمساك بهذه الدينامية كان لا بد من إسقاط حالات الفهم التي تجعل التفسير ممراً وليس غاية. والتفسير هنا بمعناه الهرموسوي، أي ما يمكِّن من التعرف على الطبقات الأولى للمعنى في أفق مزجه بسياقات ثقافية هي وحدها ما يحدد حجمه وظلاله الخفية. يتعلق الأمر بنوع من المصالحة بين الهرموسية في صيغتها الفينومينولوجية وبين تقنيات البنيوية وطابعها الشكلاني. وهذه العتبة الجديدة هي التي تصنف ضمن التأويل بمفهومه الواسع، أي باعتباره حاصل "المعنى المزدوج" بتعبير ريكور.

وضمن هذا التصور يندرج، أو يجب أن يندرج، المشروع البورسيPeirce الذي ظل مجهولاً لعقود طويلة في أوروبا، وفي فرنسا خاصة. قد يكون سبب ذلك أن التقليد الأوروبي كان تقليداً لسانياً، والسميائيات قامت هناك استناداً إلى مفاهيم اللسانيات في المقام الأول. والحال أن سميائيات بورس وضعت التجربة الإنسانية كلها موضوعاً لها، ولا يشكل اللسان داخل هذه التجربة سوى مستوى قد يكون بالغ الأهمية ضمن هذه التجربة، ولكنه لا يمكن أن يكون سبيلا وحيداً لفهم كاملِ أبعادها.

إن التأويل هو أساس كل شيء عند بورس. فتعريفه للعلامة بُني على فكرة التأويل، لسببين مترابطين: السبب الأول يكمن في أن العالم الذي تصفه اللغة هو غير العالم الموجود في الواقع(فأن نقول شيئاً ما عن شيء ما، معناه أننا نقول شيئاً آخر، أي أننا نؤول، كما يقول أرسطو)، والسبب الثاني تأكيد الفكرة القائلة بوجود إحالات لامتناهية دلالة على تناسل أو توالد دلالي هو الشاهد على الطابع الثقافي للعلامة. فنحن ننتقل، ضمن سياقات لا حصر لها ولا عد، من طبقة دلالية إلى أخرى إلى ما لا نهاية. إن الفكر في تصور بورس ناقص دائماً ويشتمل على الضمني والمسكوت عنه.

لذلك فالعلامة تستعيد الشيء في العالم الخارجي لا باعتباره واقعة فعلية، كما تَوَهَّمَ ذلك بعض تلامذة السميائيات، بل باعتباره قِسْماً، أي باعتباره وحدة ثقافية فَقَدَتْ الخصوصية الأصلية وتحولت إلى كِيان عام. فما بين "النوع" (أي النموذج المفهومي المستبطن) الذي يقدم للذات المُدْرِكة مفاهيم، وبين الموضوع (الخطاطة التي تستبطنها الذاكرة وتتعرف من خلالها على ما يَمْثَلُ أمام العين أو ما تستحضره الذاكرة في لحظات التأمل الوجداني) هناك الدلالة الثقافية للكون، للكائنات والأشياء والظواهر فيه. فالعالم الذي يستهدفه الوعي ليس غفلا، فالإحالة المزدوجة بين هذا الوعي وبين موضوع إدراكه تتم من خلال محدِّداتٍ هي المدخل نحو تَشَكُّلِ المعنى في حالات تواصلية متنوعة.

تلكم هي الأسس الأولى التي انطلق منها بورس لكي يتحدث عن التِّدْلال (السميوز اللامتناهي)، وتلك هي المبادئ التي قادت عملنا في الكتاب المذكور وهي التي تحكمت ومازالت في دراستنا لمجموعة من النصوص الدينية التي سننشرها لَاحِقاً.

*- **سؤال**: في كتابكم: سميائيات الصورة الإشهارية (2006) وبعده كتاب: الصورة الإشهارية (2009) ركزتم في تحليل هذه الصورة على آليات الإقناع، الصريح منه والسِّري، هل يمكن أن يتم الحديث عن التأثير والإقناع في الخطاب الإشهاري عموماً خارج البلاغة؟*

- **جواب**: لقد حاولت في الكتابين معا، (وفي الثاني بشكل خاص) التركيز على الطريقة التي تُنْتِجُ بها الصورة الإشهارية معانيها. كان هَمِّي الأساس هو البحث في ما وراء الانفعال الظاهر (والصورة تتحكم في الانفعالات أكثر من تحكمها في المفاهيم) عن المعاني التي يجب أن تكون سبيلا نحو الدفع بالمستهلك إلى الشراء. فالتشخيص في ذاته (وضع المنتج ضمن وضعية إنسانية) يُعد مدخلا مركزيا إلى الإقناع، ذلك أن المفاهيم تقدم مضامين صريحة، أما التمثيل، فيخفي نواياه في التفاصيل وما لا تلتفت له العين بشكل واع. وهو ما يعني أن الاستهلاك فعل ثقافي قبل أن يكون إشباعاً حقيقياً لحاجات نفعية.

صحيح أن الأدوات البلاغية (والبلاغة فن للقول وعلم يكشف عن أسرار هذا القول في الوقت ذاته)، تعد قوة

ضاربة في التأثير، وهي أساس من أسس الإقناع (والتضليل أيضاً)، وصحيح أيضا أن الصورة قادرة على تشخيص مجموعة هائلة من المحسنات البلاغية والكشف عن غناها الدلالي، ولكن الوقوف عند مكونات الصورة وما تتضمنه من الأدوات، لا يفيد كثيراً في التعرف على عوالم الصورة إذا لم يتم استيعاب ذلك ضمن استراتيجية تحليلية لا تصف السيرورات، بل تؤول وتكشف عما تخفيه التشابهات والأشكال الاستعارية المتعددة.

وتلك هي الغاية من كل تعبير استعاري، إنه رابط غير مرئي بين الغامض في هوى النفس، وبين تجربة العقل، كما يمكن أن يعبر عن نفسه في التجريد المفهومي، كما عبرنا عن ذلك في سياق آخر. ولذلك، فإن الفن هو تفكير بالصور، وذاك هو مصدر الطاقة التي تمتلكها الصورة الإشهارية من أجل توجيه المتلقي إلى مُنْتَج يمتزج بِقِيم لكي يصبح "صالحا" للاستهلاك.

وهذا ما حاولت القيام به من خلال مجموعة من الدراسات كانت غايتي المُثلى منها هي الكشف عن الدلالات التي تتجسد في الصورة من خلال بناء خاص، وذاك هو السبيل الأمثل للإقناع. بالتأكيد نعثر في الصورة على كل المحسنات من استعارة وتشبيه وكناية، وهي أدوات مركزية في الصورة وفي طريقة إقناعها للقارئ؛ ولكن التعرف على المحسنات وحده لا يقود إلى أي شيء، إذا لم تكن لنا القدرة على الإمساك بالمعاني التي هي حاصل هذه المحسنات وأثر من آثارها.

ويمكن أن نستعين بالمثال الذي يقدمه إيكوEco للكشف عن نمط من الإقناع البلاغي الذي تحتويه الصورة التي تدعو إلى استعمال حليب معين. فقد استطاع استخراج بناء حجاجي قائم الذات: يصوغ هذا البناء بالطريقة التالية: كُلُّ أُمٍّ تُحِبُّ ابْنَهَا، هذه الأم تحب ابنها، ولأنها تحب ابنها فهي تعطيه الحليب "س". وليس هناك من طريقة للإقناع أحسن من هاته. إنه بناء حجاجي صريح يُستخرج من محكي بسيط يتحدث عن أُمٍّ تعطي ابنها حليباً. ولكن هذا الأمر خاص بالتلقي، أي إن قيمته مستمدة من اللحظة التي تتوجه فيها الصورة إلى مستهلك يلتقط الانفعال، لا البناء الحجاجي المرتبط به. وهذا هو مصدر التأثير والدفع إلى الشراء، يتحدث السميائي عن الدلالات، إنه يُلقي، في واقع الأمر، بجسر غير مرئي بين البنية الحجاجية وبين الدلالات التي تبنى استناداً إلى هذه البنية.

إن الحليب في المثال السابق ليس نافعاً لأنه يحتوي على مادة صحية، كما يمكن أن نستخلص ذلك من الترابط المنطقي بين المقدمات والأطروحة، إنه كذلك لأن الأُم هي من يختاره ولا يمكن للأم أن تختار ما يضُر ابنها. وهنا تنفتح كل العوالم التي يمكن بناؤها استناداً إلى حضور الأم في المثال السابق. بعبارة أخرى، إن الحليب نافع للطفل لا بحكم مكوناته من الفيتامينات والبروتينات، ولكنه كذلك من خلال موقع الأم داخل الذاكرة الفردية والجماعية على حد سواء.

ويمكن أن نُعِيد ما قُلناه سابقاً، إن الصورة تتحكم في الانفعالات لا في المفاهيم، وطبيعتها الجمالية هي التي تجعل الإقناع فيها أمراً ممكناً. لذلك، لا يتعرف المحلل على الانفعالات بل يمسك بغطائها المفهومي.

- *سؤال: انصب جانب كبير من تحليلاتكم وتطبيقاتكم الموفقة على تحليل نصوص سردية، تراثية وحديثة وتأويلها، ومن المعلوم أن علم السرد، أو السردية، ينتمي - في تصورنا نحن - إلى مجال التخييل، أي أنه فرع من فروع البلاغة العامة التي تتناول كل الخطابات التخييلية والتصديقية المؤثرة القائمة على الاحتمال. كيف ترون التداخل والتخارج بين السميائيات والبلاغة العامة؟*

- **جواب**: لا أعتقد أن السردية هي خاصية تخييلية فقط، ولو كان الأمر كذلك، لأقصينا الزمن وحمولاته من وجودنا وتحركنا ضمن بعد آخر. وهذا أمر مستحيل، فنحن منتج من منتجات الزمن. ولن يكون السرد تبعاً لذلك سوى احتفاء بهذا الزمن. إنه بتلك الصفة ضمن الحكايات والأساطير والنصوص السردية الحديثة، وهو كذلك أيضاً ضمن تجربة المعيش اليومي، بما فيها العمليات المتتابعة لإعْدَادِ صحن من الحساء، كما يثبت ذلك كريماص. وحديثاً تحدث ريكور عن بُعدٍ آخر ضمن الهُوية الإنسانية أسماه الهُوِية العينية أو الإِنِيّة ipeseité في مقابل الهوية المماثلة memeté. وتشير هذه

الإنية إلى سلسلة من المحددات التي تجعل الفرد واحداً في ذاته منفصلاً عن الآخرين متميزاً عنهم، فأنا سأكون "أنا" وأظل كذلك في عيون كل الذين عرفوني، منذ أن كنت رضيعاً إلى أن اشتد عودي وأصبحتُ رجلاً، وإلى أن أختفي من هذا العالم إلى الأبد.

وتلك هي العناصر المحددة للهُوية من حيث إنها جُمَّاع ما تراكم ضمن سيرورة تتم داخل الزمن. إنها تشير إلى الفرد من حيث هو "أنا" تحيل على كائن بيولوجي بخصائص بعينها، ولكنه يتحرك ضمن زمنية لا تتوقف. إننا نُمسك من هذا "الدوام في الزمن"، بما يُشكِّلُ "ثابتاً" في الذات لا يمكن أن يكون كذلك إلا في علاقته بعناصر التحول داخلها. وهذه الذات تجمع داخلها بين ما تراكم من وقائع "واقعية" وبين كل الاستيهامات التي يعيشها الفرد في شكل أحلام وحده السرد يمنحها مضمونا (يمكن العودة لتفاصيل كل هذا في مقالنا حول السيرة الذاتية بين وقائع التاريخ وممكنات الهوية السردية، علامات العدد 38).

وذاك هو السَّند الذي اعتمدته الكثير من تيارات السرديات المعاصرة من أجل التفكير في خاصيات النص السردي والكشف عن الخطاطات المسبقة التي تتحكم في اشتغاله. لقد نُظر إلى هذا النص دائما باعتباره "اقتطاعاً" لجزئية زمنية قابلة للوصف خارج الامتداد اللامتناهي الذي تمثله الحياة في انسيابها الدائم في الزمن. "فكل ملفوظ ليس سوى إمكان

سردي" يقتضي وجود كَمٍّ زمني يستوعبه لكي يتطور في كل الاتجاهات الممكنة، إنه حاضن لسياقات تختلف تحققاتها باختلاف حاضنها الثقافي.

وطابع المحتمل هو الذي يجعل السرد، أي التفكير من خلال تشخيص وضعيات، لا من خلال تداول مفاهيم، أداة من أدوات الإقناع. ويمكن في هذا السياق التذكير بالحادثة التي سبق أن أشرنا إليها في كتابنا: "السرد الروائي وتجربة المعنى". فقد وقع شجار بين شخصين في سيسيليا في القرن الخامس قبل الميلاد، ولم يشهد الشجار أحد. وفي اليوم الموالي عُرِضَ أمر هذا الشجار على القاضي الذي لم يكن يتوفر على دليل يُدِينُ أحدهما، ولم يكن لديه من وسيلة سوى السرد سبيلا نحو معرفة حقيقة ما جرى، فمن سيعرف كيف يبسط وقائع الشجار بشكل جيد سيكون هو المظلوم. والحاصل أن المفاهيم المجردة لا تقنع، بل وجهها المجسد في نُسَخٍ حسية، أو وقائع قابلة للإدراك خارج وجهها المجرد هو ما يستطيع القيام بذلك.

فإذا حَقَّ لنا الحديث عن الشرط اللغوي لكل تجربة إنسانية، حقَّ لنا الحديث أيضاً عن الشرط السردي لهذه التجربة. فقد يتوقف الإنسان عن قول الشعر ويتوقف عن الغناء، ولكنه لن يستطيع أبدا التوقف عن تضمين تجربته بُعداً زمنياً، ولن يستطيع فعل ذلك إلا من خلال قدرته على سرد وقائع تفصل بين اليوم والأمس، والذي مضى ولن يعود

إلا من خلال حكايات، لذلك يُعَدُّ السرد، الحكاية، حارساً للزمن، فنحن لا يمكن إدراكه إلا مَرْوِيّاً، كما يقول ريكور.

- سؤال: يلاحظ المتتبع لإنتاجكم العلمي أن هناك مزاوجة وتكافؤاً بين التأليف والترجمة، كيف سارت هذه الوتيرة بهذا التناغم؟

- **جواب:** أولا أنا لستُ مترجماً، ولا علاقة لي بالترجمة بمفهومها الحِرَفِي، فأنا أشتغل بميدان أحرص كل الحرص على استنباته في تربة الثقافة العربية من خلال نقل نصوص إلى لغة هذه الثقافة. فما أقوم به، في تصوري، هو إعادة لكتابة النصوص التي أقوم بترجمتها. ويلاحظ القارئ أنني دائما أُصَدِّرُ الترجمات بمقدمات طويلة ليست تعريفاً بالكتاب فحسب، بل هي توجيه لقراءته أيضاً، وربما هي كذلك في المقام الأول (في كتابي الأخير حول الصورة، كتبت مقدمة طويلة عن التعبير البصري لا علاقة لها بمضمون الكتاب إلا من حيث إنهما معا، الكتاب والمقدمة، يتحدثان عن لغة الصورة).

وخصصت ما يقارب 40 صفحة مقدمة لترجمتي لكتاب: "سميائيات الأهواء". وقد كشفت في هذه المقدمة عن العمق الفينومينولوجي الذي تحكم في تصور كريماص للأهواء. بل شرحت الكثير من مفاهيمه التي كانت تبدو في النص الأصلي غير قابلة للفهم (كان كريماص يردد دائما "أنا مبدع أفكار، لذلك لست مضطرا للإحالة على غيري"). فأعدت الكثير من

المفاهيم التي نحتها كريماص إلى أصولها الفينومينولوجية الأولى، وهو ما سَهَّلَ قراءة الكتاب، أو أعتقد ذلك على الأقل.

لذلك فالترجمة عندي هي جزء من اشتغالي بالسميائيات، فما أكتبه وما أترجمه يدخلان كلاهما ضمن مشروع واحد، هو استنبات معرفة جديدة في تربة الثقافة العربية.

أنا أترجم لكي أُمَكِّنَ القارئ من القيام برقابة على ما يُكتب في العربية حول السميائيات، إننا نخلق حواراً بين ما نكتبه عن ثقافتنا ونصوصنا وكل موضوعاتنا الثقافية، وبين الخلفيات المعرفية التي نستند إليها. بل أكثر من ذلك، إن الترجمة، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، هي نافذة لا نتعرف من خلالها على فكر أجنبي (ولا وجود للأجنبي في ميدان المعرفة)، بل لكي نُعيدَ اكتشاف ثقافتنا بالمعنى الذي يجعلنا نوحد ضمن زمنية واحدة بين كل الإسهامات الإنسانية في الفكر المعاصر. لذلك لا يرتاح "الأصوليون" أبداً للترجمة، ونادراً ما يتحَمَّسُون لنقل الفكر الإنساني إلى العربية لأنه "يشوش" على اليقينيات التي يُبَشِّرُون بها ويدعون إلى الالتزام بها.

- سؤال: حصلتم الأستاذ بنكراد سنة 2006 على جائزة الأطلس الكبير عن ترجمة: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي لميشيل فوكو، وفي سنة 2010حصلتم أيضاً على جائزة المغرب عن ترجمة كتاب: سميائيات الأهواء، من حالات الأشياء إلى حالات النفس، لمؤلفيه غريماس وفونتني. وهو

اعتراف مستحق. هذه الأعمال وغيرها تطرح لدى القارئ العربي سؤالَ الحدود بين السميائيات والفلسفة وعلم النفس، وعلوم الإدراك بصفة عامة (العلوم المعرفية). نود أن تلقوا بعض الأضواء على الموضوع في حدود ما تسمح به المناسبة.

- جواب: سؤالكم يثير قضايا معرفية بالغة الأهمية، ويتعلق الأمر في مستوى أول بالتقاطعات الممكنة بين المعارف، وهي قضية لها علاقة بجهات النظر المختلفة الموزعة على قطاعات معرفية متنوعة، ولكنه يشير في مستوى ثان إلى حركية الإبدال المعرفي السائد في مرحلة ما ضمن بنيات اجتماعية من الطبيعة ذاتها. وهذا يعني أن المعرفة ليست نشاطاً ذهنياً مفصولاً عن الواقع المعيش، وليست تأملات تنصب على كائن معلق في الهواء، إنها في الأصل محاولة للإجابة عن أسئلة يطرحها سلوك الناس ومواقفهم في الاستهلاك والحب والكراهية والصراع، وتناقض المصالح، بل لها علاقة بالعمق الحضاري والتاريخي التي عادة ما تتحكم في تبلور النماذج وفي نمط الغطاء الذي توفره للتخصصات المختلفة.

وفي هذا الإطار نسجل بكل حسرة غياب أي تواصل بين الحقول المعرفية المختلفة في الفضاء الثقافي العربي. فما يجري في حقل التاريخ لا علاقة له بما يحدث في مجال الأدب، والأديب لا علم له بما يمارسه المحلل النفسي، والمهتم بعلم الاجتماع لا يربطه أي رابط بالأدب أو غيره من الحقول المعرفية إلا في النادر من الحالات. فكل قطاع معرفي يشتغل

باعتباره قارة مفصولة عن القارات الأخرى، ولا أثر لنتائج هذا الحقل في ذاك.

وعلى العكس من ذلك، ما وقع ويقع في الغرب، فقد حدثت هزات عنيفة متتالية عَمَّتْ كل الحقول المعرفية، فقد كانت كل مرحلة تاريخية تفرز أسئلتها التي تخترق المجتمع كله، وتجد صداها في كل الحقوق المعرفية، دون أن يؤدي ذلك إلى ذوبان هذه الحقول في بعضها البعض. فقد تحكمت الرؤية البنيوية في مرحلة من المراحل في كل الحقول من التاريخ إلى علم الاجتماع إلى التحليل النفسي، وبعدها جاءت السميائيات، وقبلهما كانت الوجودية والماركسية الخ. إن المجتمع يفرز أسئلة لتأتيه الأجوبة عنها من قطاعات معرفية مختلفة.

وحالات الانفصال هاته هي التي تحكَّمت، ومازالت تَتَحكم، في اشتغال الحقول المعرفية المختلفة في بلادنا وفي كل الفضاء الثقافي العربي. وهذا الأمر له تبعات خطيرة، فقد جعلنا نستورد مجموعة من النظريات في شكل مفاهيم ومصطلحات تائهة لَا علاقة لها بالتأمل الفلسفي الذي أنتجها. والحاصل أننا لن نستطيع، إلا في حالات نادرة، خلق تراكم فعلي يمكننا من الإسهام من موقعنا، أي ضمن محددات ثقافتنا، في إغناء الثقافة الإنسانية. فلا يمكن فهم سميائيات بورس دون الإلمام بالفينومينولوجيا. فالسِّر التأويلي فيها وثيق الصلة بنمط اشتغال الوعي، كما لا يمكن فهم الكثير من مبادئ التحليل النفسي دون الاستناد إلى ما تقدمه اللسانيات.

والشيء ذاته يَصْدُقُ على تيارات أخرى في السميائيات، فلا يمكن مثلا فهم تصور كريماص للدلالة دون أن نستحضر الفينومينولوجيا، فما يسميه كريماص "شكل المضمون" ليس سوى صيغة للحديث عن "العودة إلى الأشياء ذاتها" بمفهوم هوسيرل Husserl . فليس هناك فصل بين الشيء والشيء في ذاته كما تصور كانط Kant ، بل هناك محددات ظاهرة هي التي تختزن معنى ما هو موضوع للإدراك. لذلك لا نستطيع، خارج المحددات السلبية والإيجابية، معرفة مضمون الخير، لأنه بكل بساطة غير موجود.

استناداً إلى هذا لا يمكن تصور سميائيات بدون ما يمكن أن تقدمه اللسانيات والفينومينولوجيا وعلم الاجتماع والأنتربولوجيا، tout se tient كما يقول الفرنسيون. لذلك لم أُقْدِم على ترجمة تاريخ الجنون إلا عندما قرأت الفصل الأول من الكتاب المعنون "سفينة الحمقى"، حينها أدركت أنني أمام كتاب في السميائيات، كما أنه كتاب في الفلسفة والنوزولوزجيا (علم تصنيف الأمراض) والسيكولوجيا والتحليل النفسي. وقد تعلمت الشيء الكثير من هذا الكتاب.

ويبدو لي أن عدم إدراك هذه الترابطات بين المعارف هو الذي خلق جَوّاً من الاستخفاف بالعلوم والاستهتار في استعمال مصطلحاتها، بل دفع بالبعض، بحقد دفين على كل معرفة عميقة، إلى إشاعة جو من التهكم من العلوم. بل وصل الحد ببعض الأساتذة الجامعيين الجدد إلى "الافتخار" بأنهم لا

يعرفون النظريات، ويحذرون طلبتهم من الاقتراب منها، فهي لا تورث سوى صُداع الرأس، وقد تورث التفكير السليم الذي يحاربونه. هذا، دون أن أتحدث عما يُكتب وينشر في الأنترنيت بدون ضابط ولا رقيب ولا حسيب، بحيث تحول الفضاء الافتراضي، خاصة في الجانب العربي منه، إلى "مزبلة" وأداة للتشويش على كل معرفة رصينة.

- ***سؤال:*** *لا شك أنكم تواجهون، باعتباركم مترجما "محترفاً"، مشكلة نقل المصطلح إلى اللغة العربية، كيف تتغلبون على صعوبات النقل هذه؟*

- **جواب:** لست مترجماً محترفاً، أنا ناقل نصوص إلى العربية، وهي عندي وسيلة من الوسائل التي يجب اعتمادها من أجل تأهيل العربية وجعلها قادرة على مسايرة العصر والتعبير عن علومه. فليس هناك لغة في التاريخ تطورت استناداً إلى ممكناتها الذاتية، اللغة تتطور عندما تصبح قادرة على التكلم بلغات أخرى. وضمن هذه التجربة تدخل عملية نقل المصطلح إلى العربية.

وفي جميع الحالات، فإن إشكالية المصطلح تتجاوز حدود اللغة ذاتها لكي تشمل إيقاع التطور الحضاري العام الخاص بأمة في علاقتها بتراث أمم أخرى. ذلك أن كل تفاوت في عجلة التطور التاريخي بين الشعوب سيتولد عنه حتما تفاوت في نمو الحاجات وتنوعها، وهو تفاوت سيشمل بالضرورة طرق التعبير

عن هذه الحاجات. ولا نقصد بالتفاوت هنا ما يحيل على الآلة العسكرية والصناعية والتكنولوجية فحسب، بل نقصد به أيضا ما يحيل على الوجدان والبنية الذهنية والتركيبة النفسية. فهذا التفاوت في النمو ينتج عنه بالضرورة اختلال في التطابقات التعبيرية الممكنة بين الألسنة.

لذلك ستظل هذه الإشكالية حية عندنا وعند غيرنا، ويقتضي التبادل والتفاعل مع تراث الشعوب الأخرى امتلاك القدرة على إعادة النظر بشكل دائم في الأدوات التي نشتغل بها. فنحن في الكثير من الحالات أخرجنا اللغة العربية من الشارع ومن تسمية المحيط وتغطية الحاجات، ونطلب منها في الوقت ذاته أن تواكب منتجات العلم الحديث في جميع المجالات.

أما على مستوى التجربة الشخصية، فهناك أولاً، الاستعانة بما يحتويه التراث العربي، ففيه الكثير من المصطلحات التي يمكن استخدامها من أجل تغطية حاجات معرفية معاصرة، وهناك كثير منها أصبح متداولاً وجزءاً من معارف العصر الحديثة (الدال والمدلول والدليل والدلالة، وغيرها من المصطلحات، دون أن أتحدث عن التراث البلاغي الذي يكاد يغطي كل الظواهر الشعرية...). ثم هناك عمليات التعريب التي يمكن الاستعانة بها من أجل استيعاب أكبر قدر ممكن من المصطلحات، وهي ممارسة قديمة، وهناك مجهودات الباحثين الآخرين في المغرب وخارجه التي نستفيد منها ولا نجد أي حرج في تبنيها.

فعندما اقترحت لفظ الهرموسية (وأعتقد أن الأستاذ فريد الزاهي استعمله قبلي أو في الفترة ذاتها) تعجب الكثيرون لهذا الاختيار، وتعجبتُ بدوري من تعجبهم، فَهُمْ يتداولون لفظاً ركيكاً وصعب النطق والتداول هو "الهرمونيتيكا" أو "الهرمونيطيقا"، وأحيانا يترجمونه بالتأويلية، وهذه الترجمة فيها جانب من الصحة، ولكنها تحرم اللفظ من ذاكرته الممتدة في تراث إنساني متنوع المشارب والامتدادات. فلماذا نقبل نطقاً وتداولاً ب"الرومانسية" و"الفاشسية" وغيرهما من الألفاظ المعربة ولا نقبل بالهرموسية، مع أنها لفظ سلس وسهل التداول، بل ويقبل كل الاشتقاقات الممكنة كالنسبة والصفة.

- *سؤال: الترجمة نوع من التأويل كما يقرُّ بذلك ريكور، أي علاقة ممكنة بين التأويل والترجمة، بالنظر إلى أهميتهما القصوى في بناء مشروعكم السميائي؟*

- **جواب:** يجب أن ننظر إلى التأويل في مجال الترجمة بمفهومه الهرموسي، أي باعتباره محاولة لاستنبات جزئية دلالية متولدة عن لغة داخل تربة لغوية جديدة. وهو ما يفترض أننا لا نبحث في الترجمة عن معادل لساني محايد، بل نُمسك بالمعادل اللساني الذي يتضمن الكمية الدلالية ذاتها. وهو ما يعني أننا لا نستحضر النسق اللساني من خلال وحداته المعجمية، بل نُنشط ذاكرة السياق الثقافي كله. والحاصل أن الترجمة هي في الأصل انتقال من حقل ثقافي

يمتلك تقطيعات مفهومية خاصة إلى حقل ثقافي آخر لا يمتلك التقطيعات المفهومية ذاتها. إننا نُحيي الوجود من خلال بعثه داخل تُربة رمزية.

تلكم هي المبادئ الأساسية التي نظرت من خلالها الهرموسية إلى التأويل، فالتأويل عندها يجب أن يمكِّن المُترجم من تَلَمُّس السُّبل التي سلكها المؤلف الأصلي وهو يصوغ فكراً بلغة لها أسرارها الخاصة. ذلك أن التأويل وحده يُمَكِّنُ المترجم من اكتشاف النصوص المؤسسة التي تنتمي إلى ثقافته، ومن خلال الترجمة ينفخ فيها من روح العصر ويسربها إلى الدفق الزمني الإنساني العام.

بعبارة أخرى، نقوم في الترجمة بالتصرف في التركيب وفي بناء الجملة وفي النوع والعدد وفي مفاهيم كالتذكير والتأنيث والفوق والتحت ونعيد صياغتها ضمن سياقات جديدة للتعبير، فهذه ليست أدوات للتمييز؛ بل هي ذاكرة ثقافية، خزان من الأحكام والتصنيفات. وقد كان شلايرماخر، أَبُ الهرموسية الرومانسية، يقول: "يجب أن نعرف الإنسان أولا لكي نعرف خطابه، ولكننا لن نستطيع معرفة هذا الإنسان إلا من خلال خطابه". يتعلق الأمر ب "الحلقة الهرموسية" الشهيرة التي تربط الجزء بالكل، وتحدد الكل من خلال الأجزاء التي تكونه.

والخلاصة، لا ينقل المترجم نصاً، إنه يحاول أن يكتشف حدود تجربة إنسانية جديدة، ما يشبه النبش في حياة غريبة

من خلال أدوات حياة أخرى؛ فالنص يكتسب نَفَساً فكرياً جديداً من خلال الترجمة، إننا لا نتعرف على نص غريب، بل نكتشف نَصّنَا، أي نُعيد النظر في كل ما تعلمناه من حقائق كانت تبدو لنا في مرحلة من مراحل عمرنا، وكأنها الحقيقة المطلقة، الكيان الأمثل الذي لا يأتيه الباطل من أية جهة.

*- **سؤال:** في سنة 1994 أصدرتم مجلة "علامات" المتخصصة في الدراسات السميائية، بتعاون مع بعض زملائكم الباحثين من جامعة مكناس، كيف نضجت هذه الفكرة؟ وإلى أي حد حققت هذه المجلة تصوركم للغرض من إنشائها؟ وارتباطاً بهذا السؤال: هل أنتم مرتاحون لمستوى الدراسات التي تُنشر في الموضوع؟*

- **جواب:** هناك الكثير من العوامل التي دفعتنا إلى إصدار مجلة. هناك في المقام الأول طبيعة الإبدال المعرفي الجديد الذي كان نتيجة سلسة من التحولات التي عرفها المغرب مع منتصف الثمانينات من القرن الماضي. فلم يَعُد الجواب الإيديولوجي مقنعاً بالنسبة للعديد من النقاد والعاملين في ميدان الفكر عموماً. لقد شعر النقاد بعد سقوط مجموعة من المشاريع الفكرية السياسية (القومية والاشتراكية) بلا جدوى قراءة النص استناداً إلى الخطاطات النقدية القديمة التي يمكن اختصارها إما في ربط النص بمجمل العناصر التي لها علاقة بالكاتب وبيئته ومحيطه، أي الاستعانة بسلسلة من

المعارف التي يمكن أن تشرح النص وتتحدث عن معناه، وإما في البحث عن الإيديولوجيا في النص نفسه. فالنص ليس شيئا آخر غير خُدعة مَاكرة تحاول من خلال شخص أو مؤسسة تضليل الناس وصرفهم عن الوعي الحقيقي.

وفي الحالتين معاً ظل النص غائباً، كُنَّا نصف عوالم خارجية يستثيرها النص، ولم نكن ننتج معرفة بالمعنى الحقيقي للكلمة، كنا مضطرين دائما للبحث عن السياسة في النص، بالمعنى الحرْفي للكلمة؛ أي أن النص مَوْقِفٌ صريح من السلطة، مناهضاً أو مؤيداً. لذلك لم نكن نعرف إلا الشيء القليل عن النص، طبيعة مكوناته ولغته وعلاقاته الداخلية، وآليات الإنتاج وإواليات التأويل، كل هاته العناصر لا قيمة لها قياسا للمضمون الإيديولوجي المودع فيه.

استناداً إلى هذا الوعي الجديد، ونظراً لتأثرنا ببعض التجارب الغربية، من قبيل مجلتي "إبلاغات" و"الشعرية"، قررنا إصدار مجلة علامات، بإمكانات فكرية ومادية أقل بالتأكيد، ولكن بروح تُصِرُّ على المُضي في خلخلة بعض المفاهيم والأفكار اليقينية (انظر افتتاحية العدد الأول التي تشير إلى تصورنا للوضع الثقافي آنذاك، وهذه الافتتاحية كتبها الأستاذ محمد الولي).

- سؤال: علاقة بالسؤال الأول، عَمَّرت مجلتكم علامات طويلاً مقارنة بكثير من المجلات التي تظهر لتختفي، ما السر في نجاح هذه التجربة الرائدة؟ وما أسباب دوامها؟ وما تقويمكم

لواقع المجلات الفكرية والثقافية حالياً بالمغرب، مقارنة بواقعها في سنوات السبعينيات والثمانينيات؟)

- **جواب:** تقويم إيجابي بطبيعة الحال، فلأول مرة في تاريخ المغرب الثقافي، يستطيع مثقفون مستقلون إصدار مجلة خارج وصاية السلطة أو الحزب، من جهة، ولأول مرة يختار مثقفون التخصص، فكان أن ظهرت مجلة مدارات فلسفية، المتخصصة في الفلسفة، وظهرت دراسات لسانية وأدبية المتخصصة في الدراسات الأدبية الحديثة، وظهرت مجلتكم أنتم المتخصصة في تحليل الخطاب، وظهرت مجلات أخرى مثل أبحاث، وهناك مجلات أخرى، كلها اختارت حقلاً ووجهت كل إمكاناتها من أجل العناية به.

أما عن سِرٌّ نجاح تجربتنا في مجلة علامات، فأنا بصريح العبارة لا أملك أي تفسير. المجلة التي تطل على سنتها العشرين، ومازالت تتجدد باستمرار وتحاول أن تلتقط الجديد في الدراسات. لقد قاومت ومازالت تقاوم، احتضنها بعض القراء ودافع عنها الكثير من المثقفين الغيورين على الفعل الثقافي الجاد، وحاربها الكثير من المرضى الذين يصنفون ظلما ضمن المثقفين. ولا يبدو أنها ستتوقف قريباً، أي في السنوات القليلة القادمة. وقد سألني أحدهم ذات يوم السؤال نفسه وأجبته أن السبب في ذلك يعود إلى أن كل المشرفين على هاته المجلة ليس لهم أي طموح، وبما أن غايتهم (والمرحوم عبد العلي اليزمي كان هو محفزنا الأول) هي خدمة مشروع ثقافي

فقط، فإنهم لم يجدوا سبباً للتطاحن في ما بينهم. وربما لأن المجلة ارتبطت بمشروع معرفي، أو لأنها احترمت التخصص منذ بداياتها، وربما لأنها قدمت خدمة للكثير من القراء. وربما هناك أسباب أخرى لا أعرفها.

أما عن تقويمي لكل ما يُكتب فيها، بالتأكيد نشرت المجلة في تاريخها الطويل مجموعة من المقالات الرائدة، ولكنها نشرت مقالات أقل جودة وأحيانا رديئة، وهذا أمر طبيعي، فنحن أحياناً ننشر بعض الأشياء للتشجيع، وأحياناً أخرى حرجاً. ولكننا حريصون دائماً على أن تكون أغلبية المقالات متوفرة على الشروط العلمية الرصينة لكي تنشر، وما نرفضه من مقالات أكثر بكثير مما ننشره.

- سؤال: كلمة أخيرة الأستاذ بنكراد في نهاية هذا الحوار العلمي الشيق والمفيد.

- **جواب**: أتمنى لمجلتكم النجاح، وأنا أعتبرها جزءاً من مشروع علامات، بميل أكثر إلى التخصص. وهذا أمر لا يمكن إلا أن يشرف الثقافة المغربية ويكثر من رؤاها ومن غناها؛ فأعتقد أننا نعيش مرحلة تاريخية تتميز بِلُبْسٍ سياسي وفكري وأخلاقي قَلَّ نظيره، والمثقفون مدعوون اليوم إلى خوض معركة القيم، القيم بمفهومها الفلسفي العميق، أي بمفهوم السلوك المرتبط بالمعيش اليومي. لا أدعو إلى التنكر للتحزب، ولكنني أدعو إلى أن يقوم المثقف بدوره خارج "الالتزام" بمفهومه

الحرفي، إنه مدعو إلى أن يعود من جديد إلى موقعه مدافعاً عن الصدق والعدل والخير والفضيلة، ومدافعاً عن التعدد في السياسة والفكر والمعتقد...

بهذه الكلمات الطيبة والمُشجعة، وبهذا النداء المُفعم بوهج إنساني راقٍ، نجدد الشكر للأستاذ سعيد بنكراد على هذه الرحلة الشيقة والمفيدة في عوالم السميائيات وأسئلتها، ونرجو أن نلتقي في حوار آخر لآفاق جديدة./.

رباط الكتب: جريدة إلكترونية (2012)

الحوار من إنجاز: حورية الخمليشي وأحمد بوحسن

الحوار الذي نقدمه للقراء في هذا العدد يدور مع سعيد بنگراد الذي يعمل أستاذاً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - أكدال بالرباط. ويعتبر من أهم الأساتذة الباحثين في مجال الدراسات السميائية أساساً، وفي مجال السرديات والدراسات الثقافية والترجمة كذلك، في المغرب وفي العالم العربي. ويشهد على حضوره العلمي في المجالات العلمية المذكورة مؤلفاته العديدة الأصيلة التي لعبت وتلعب دوراً علمياً وثقافياً في تطوير وتأصيل الدراسات السميائية والثقافية.

ولم يكتف سعيد بنگراد بالبحث العلمي في مجال تخصصه فقط، بل امتد اهتمامه إلى مجال النشر المتخصص؛ فأنشأ مع مجموعة من الأساتذة، مجلة علمية متخصصة في الدراسات السميائية، والدراسات الأدبية الحديثة والدراسات الثقافية،

وهي مجلة **علامات**، منذ 1994. وصدر منها لحد الآن 37 عدداً. ولا يخفى دور هذه المجلة في نشر المعرفة العلمية والأدبية المتخصصة الحديثة في المغرب وفي العالم العربي.

نص الحوار

- الأستاذ سعيد بنكراد، أنت كأستاذ وباحث وأكاديمي، منشغل بالثقافة المحلية المغربية، وبالثقافة العربية والإنسانية الأخرى، وتعمل في كتاباتك على تمكين الثقافة المحلية والعربية من الانخراط في الثقافة الكونية. كيف يمكن للأكاديمي أن يجعل من الثقافة المحلية ثقافة تنخرط في الإنسية الكونية؟

● أعتقد أن الأمر لا يتعلق في مجال البحث الأكاديمي بالبحث عن التطابقات الممكنة بين المحلي الذي يُعاش بشكل تشخيصي من خلال سلسلة من الوضعيات الموصوفة في الحكايات والأشياء والطقوس والرموز، بل بمحاولة خلق حالات توازي ممكنة بين مضامين يتم الكشف عنها من خلال المفاهيم، فهي وحدها القادرة على خلق تواصل بين ثقافات مختلفة؛ ذلك أن المفاهيم لا وطن لها، إنها جزء من الشرط الإنساني الذي يحدد الكائن باعتباره إنساناً في استقلال عن انتماءاته. فلم يكن الحزن خاصاً بنا دائماً، كما لم تكن السعادة أو التفاؤل جزءاً من الثقافة الغربية وحدها. إن هذه

المفاهيم إرث إنساني يشترك فيه كل الناس، وهي كذلك في انفصال عن الغطاءات الثقافية بكل أشكاله.

لذلك من مهام الأكاديمي أن يلتقط أشكال التشخيص هاته ويعيد صياغتها في شكل مفاهيم هي الأداة التي تُجْلي الغامض والغريب والمقزز عند الذات وعند الآخر. فالعنصرية هي نتاج جهل بثقافة الآخرين الذين لا نعرفهم. فكلما توغلنا في التجريد بدت الفواصل بين الثقافات رفيعة وبسيطة، إننا نعود إلى ما يوحد ويكشف ويجمع بين ثقافات مختلفة في أشكال تجليها، ولكنها تعود إلى مصدر واحد: الإنسان. بالتأكيد ليس المقصود من هذا العمل إلغاء هذا لصالح ذاك، فما يوحد هو ما يفصل ويعزل و يميز أيضاً، وفي جميع الحالات لم تكن الوحدة قط عودة إلى حالات تطابق، وإنما المقصود هو فهم الذات وفهم الآخر ضمن الانتماء إلى إنسية واحدة، فعندما ندرك سر المشخص، أي عندما نلتقطه كمفهوم تتضاعف لذة الانتشاء بالحسي والممثل بصرياً ورمزياً.

وهو ما يصدق على كل القطاعات المعرفية؛ فنحن لا نستورد بضاعة مغشوشة من الغرب، ولا نصدر له الخرافات والانتحاريين، إننا نحاول استنبات مفاهيم هي في نهاية الأمر وبدايته حاصل تجربة إنسانية، ضمن لغة وثقافة جديدة لا تغير من مضمونها بل توسع من أفقها وتجعلها قادرة على استيعاب تجارب إنسانية من طبيعة مغايرة، وهو ما يشكل انخراطنا ضمن إنسانية بروافد متعددة.

وقد صرح رحالة روسي بعد جولة قادته إلى بلدان كثيرة أن المضامين كانت واحدة، ووحدها الأشكال كانت تتغير وتختلف وتتنوع. إن المفاهيم لا تحيل على نفسها، إنها تحيل على ما هو أبعد من التمثيل المباشر، إنها تختصر الوجود وتُمَفْهم الوضعيات. بعبارة أخرى، إنها تقرب بين التجارب من خلال تخليصها من الحدثي العارض والإمساك بالجوهري القابل للترحال من ثقافة إلى أخرى.

- ولكن كيف يمكن للمفاهيم كإرث إنساني، التخلص من الحدثي العارض، والاحتفاظ بالجوهري، في ظل الظروف الراهنة، أي في ظل العولمة والثورات العربية وسيادة سلطة الصورة؟

● لقد كانت العولمة الفكرية دائماً حاضرة في الإرث الإنساني، وهي التي مكنت الفلسفات المتنوعة من الترحال من مناخات ثقافية إلى أخرى تختلف عن بعضها البعض في كل شيء. فعندما يتحدث فرويد عن اللاشعور أو يتحدث كانط عن الإدراك أو يتحدث أرسطو عن قواعد البويطيقا، أو يتحدث هوسيرل عن الظاهرة وموقعها في الوعي، فهم لا يتحدثون عن حالات تخص الوجدان الغربي وحده، بل يتحدثون عن الطريقة التي يتفاعل بها الإنسان مع محيطه، ومن خلالها تتحدد أيضاً الطريقة التي يأتي بها العالم الخارجي إلى وعي الإنسان. نحن لسنا فصيلة منقطعة عن

العالم، وما نقوله أحياناً عن "نقد عربي" أو "فلسفة عربية"، أو "شعر عربي"، لا يعني الانفصال عن الآخرين. فهذه الأشكال هي كذلك فقط من خلال اللغة وضمن إوالياتها، لا من خلال جوهر عقلي خاص بنا، فالعقل الإنساني يحتكم إلى المبادئ نفسها، وهي مبادئ مشتركة عند كل الكائنات البشرية، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتفت الترجمة وانتفى التواصل بين الثقافات.

لقد اكتشفنا الاستعارة قبل أن يكتشفها الفرنسيون في لغتهم بزمن طويل (لم تظهر الفرنسية إلى الوجود كلغة متميزة عن غيرها إلا مع بداية القرن الخامس عشر الميلادي بعد انفصال تدريجي عن اللاتينية)، ولم يعلمنا اليونان معنى الاستعارة، وهذا لم يجعل من استعارتنا أجمل من استعارتهم، فهما في الحالتين معاً تشيران إلى قدرة المقول على الانزياح عن التعيين لكي يمنح التجربة الإنسانية آفاقاً أوسع مما يشير إليه النفعي في الوجود. ويبدو أن الحالة التي يفتخر بها العرب كثيراً، وهي حالة ابن رشد الذي انتقلت بواسطته الفلسفة اليونانية (الأرسطية في المقام الأول) إلى الغرب، دالة على ذلك. لذلك، عندما نتحدث عن المفاهيم، فإننا نحاول ما أمكن أن نحدد الروابط الممكنة بين تجارب مختلفة في الشكل، ولكنها قد تكون متشابهة في الجوهر، وهي الصيغة التي تمكننا من "تصدير" منتجاتنا الفكرية إلى الآخرين ومن استيراد منتجاهم ضمن حالات تبادل مثمر لا يلغي المحلي، ولكنه يعمل على

تنويعه: اغتنت الثقافة الفرنسية بالوافد الزنجي لا في الرقص واستعمال الجسد فحسب، بل في الإنتاج الأدبي أيضاً، ولن يصنف هذا الإنتاج سوى ضمن إرث الفرنسية.

ومجال الصورة ليس غريباً أيضاً. فالصورة شيء، وتسرب الذاتية إليها شيء آخر. إن الصورة هي رسم لحدود ممثل مقتطع من ممتد لا نهاية له، ولكن طريقة حضوره في العين يقتضي معرفة تقنيات ذلك، وهي تقنيات ليست غربية وليست أمريكية أو فرنسية أو روسية، بل موطنها العين، عين الإنسان الذي تعلم كيف يجعل البصر "أبصاراً" من حيث التحديق والحدج والرنو.... والحاصل أن ليس لنا تاريخ إلا ضمن الزمنية الإنسانية المشتركة، ولا يمكن أن تغتني تجاربنا إلا بمقارنتها سلباً أو إيجاباً مع تجارب الآخرين. فلا يمكن قياس عبقريتنا استناداً إلى قواعد خاصة بنا، ففي هذه الحالة لن يشبه عباقرتنا عباقرة العالم. كل شيء يجب أن يقاس بمقاييس كونية، وهي الطريقة الوحيدة التي تمكننا من التعرف على قيمتنا الحقيقية.

- في إطار تصورك للمشترك الإنساني والاحتكام إلى المقاييس الكونية، ألا يحيل هذا التصور على سلطة المشترك القوي، ويقلل من سلطة الاختلاف القوي.

● التفاوتات بين الحضارات أمر واقعي وحقيقي، منذ الأزل وسيستمر كذلك، لفترة طويلة على الأقل. فهل نستطيع إنكار

فضل الفلسفة اليونانية على البشرية جمعاء؟ لنتصور العالم الآن بدون الإرث اليوناني، بل هل يمكن أن نتصور كل المنجزات الفلسفية التي عرفتها أوروبا (القمم الشامخة من ديكارت وكانط وهيجل وماركس وهوسيرل) في استقلال عن الإرث الفلسفي الإغريقي. وقد يبدو العالم (الإنسانية) بدون الفلسفة اليونانية ناقصاً جداً. وتلك حالة الثقافة العربية الإسلامية. ففضل الفلسفات الشرقية واليونانية عليها كبير جداً، واستناداً إلى هذا الإرث الفلسفي الإنساني استطاع الفكر العربي أن يبني شخصيته المستقلة ويطور خصوصياته، وأن يقدم إسهاماً نوعياً للفكر الإنساني. فليس هناك من لغة أو ثقافة تتطور استناداً إلى ممكناتها الذاتية وحدها، فالآخر جزء من الذات، بل هو الذي يحددها واستناداً إليه تقيس طاقاتها وتكتشف تميزها أيضاً.

صحيح أننا لا نقوم، منذ ما سمي عندنا، ظلماً وبهتاناً، بالنهضة سوى "باستهلاك" فكر يُنتج خارجنا، ولكن هذا الوضع لم يمنعنا، أيضاً، من أن ننجب محمود درويش ونجيب محفوظ وعبد الله العروي وغيرهم كثير. فقضية التفوق والنقص والقوي مسائل نسبية. الأساسي في الأمر هو أن نعرف كيف نستنبت فكر الغير ضمن تراثنا وضمن ممكنات لغتنا العربية. إن الفكر ليس منفصلاً عن اللغة. ولنستحضر الآن ما كتبه ابن سينا في العبارة، إنه فكر أرسطو كاملاً، ولكنه أُنتج ضمن اللغة العربية وضمن آلياته في إنتاج الفكر، وبذلك

أصبح جزءاً منها، وما يصدق على ابن سينا يصدق على الإمام الغزالي؛ فالذي يقرأ **معيار العمل في المنطق** لا يتصور لحظة واحدة أن الغزالي لا يقوم سوى باستنبات المنطق الأرسطي في اللغة العربية، فهو يقوم بأكثر من ذلك، إنه يؤصله ويجعله جزءاً من التفكير كما يمكن أن يُنتج داخل الثقافة العربية. إنه استنبات يصنف ضمن الإبداع لا الاستنساخ.

- لما كانت العين هي موطن حضور الصورة. هل يمكنك أن تحدثنا عن حضور الصورة في عين الثقافة العربية؟

● أمر الصورة شائك جداً. لن أعود إلى تكرار ما قيل عن موقف الإسلام من الصورة، فهذا أمر لا قيمة له في تصوري، فالتحريم المزعوم لم يمنع أعتى شيوخ السلفية من استعمال الفضائيات لترويج أشد الأفكار تخلفا ورجعية. فما يقال عن موقف بعض الفقهاء الذين أنكروا على "العين المسلمة" حقها في أن تكون موطناً لنصوص فنية لا يشكل أي شيء قياساً لما يمكن أن تلعبه الثقافة التقليدية التي رسخت الشفاهي ضداً على خصوصيات التعبير الإنساني نفسه.

إن الصورة ليست حكراً على الغرب، ولم يكن الغرب هو الذي اكتشف الصورة. صحيح أن الصناعات الغربية في ميدان التواصل هي التي جعلت الصورة أداة مركزية في التبادل الاجتماعي دون أن يعني ذلك أن الصورة اكتشاف غربي. إن تاريخ الصورة هو تاريخ الإنسان نفسه وقد رافقته منذ عهود

المغارات والكهوف وكانت شاهداً على تطوره وتطور انفعالاته، بل تعد جزءاً من التعبيرية الإنسانية ذاتها، يستوي في ذلك الإنسان في الشرق والغرب، تماماً كما هي اللغة خاصية إنسانية مشتركة بين قاطني هذا الكوكب قاطبة.

إنها تعبير إنساني موغل في القدم يشهد على ذلك كل التراث البصري الذي وصلنا منذ عهود ما قبل التاريخ؛ بدءاً بالرسومات على جدران الكهوف التي كانت تؤشر على بداية تشكل الوعي المجرد، وانتهاء باللُّقَى الطينية التي كشفت عنها الحفريات. إنها وثيقة الصلة بالطباعية (التخطيط). وهذا التعبير هو حاصل امتداد اليد إلى ما يوجد خارجها والفعل فيه، مع كل الترابطات الممكنة بين فعل البصر والقدرة اليدوية على التخطيط. فلقد لعبت اليد دوراً مركزياً في ظهور الأداة التي ستقود إلى تغيير العلاقة بين الإنسان والطبيعة وإدراج التوسط كمبدأ مركزي في الإدراك، لا من حيث علاقة الإنسان المباشرة مع الأشياء فحسب، بل، أيضاً، من حيث التمثيل الرمزي لها وإعادة إنتاجها وفق مقاصد جديدة. فأي تعديل لوضع الشيء في العالم الخارجي معناه إدراج سياق دلالي يحيل على الرمزي، أي الاستعمال المضاف.

وبالمثل لعب الوجه دوراً مركزياً في اكتشاف التقطيع الصوتي المسؤول عن ظهور اللغة باعتبارها دالة على خطية في التعبير عن الفكر وإشاعته. إن ظهور الأداة التعبيرية المثلى التي هي اللسان تُفسر من خلال وجود تواطؤ بين الوجه واليد، ما

يسميه لوروا-غوران الزوج الوظيفي: اليد /الأداة، الوجه/ اللغة. وسيقود هذا التوازي تدريجياً إلى الربط الكلي بين البعد البصري والبعد الشفهي، أي بين الامتداد الخطي الذي تمثله اللغة الشفهية وبين التخطيط الطباعي المرتبط باليد. لقد قادت اليد إلى اكتشاف وسيلة جديدة للتعبير هو التخطيط الطباعي(الرسم على جدران الكهوف مثلاً) المسؤول عن ظهور الكتابة لاحقاً، أما الوجه فهو مصدر اللغة الشفهية.

وهذا معناه أن الصورة هي جزء من الطاقة التعبيرية التي يتوفر عليها الإنسان. وإذا كانت هذه الصورة لا تلعب دوراً كبيراً في حياتنا اليوم، رغم أنها تحاصرنا من جميع الجهات، فذلك لا يعود إلى تحريم أو حذر وحيطة منها، بل يعود إلى غياب ثقافة العين عندنا. نحن نرى الصور ونتأثر بها لاشعورياً، ولكننا لا نستطيع تحليل معانيها واستنطاقها، وحال البرامج في كلياتنا ومدارسنا شاهد على ذلك. فلم تدخل الصورة إلى هذه البرامج إلا في السنوات الأخيرة وبشكل محتشم وضمن ضوابط نادراً ما تكون موجهة إلى فهم قطاع تعبيري، بل للاستجابة لحاجة تواصلية، ومنها الإشهار.

- سعيد بنكراد، أنت تشتغل في كتاباتك على قضايا المعنى والتأويل وتحليل العلامات التي تنتجها الممارسة الاجتماعية، ويحيل عليها الخطاب السياسي، ويتضمنها خطاب الصورة. كيف يمكن الفصل بين التعددية في المعنى، والتعددية في الرؤى وأيضاً في القيم والسياسة؟

● لا يشكل التأويل، في الواقع، ترفاً يشير إلى فائض في المعنى بلا قيمة، أو محاولة للهروب من تحديد معنى يعرض نفسه على العين جهاراً، بل يشير في المقام الأول إلى حاجة من الحاجات الإنسانية التي تم إغفالها عن جهل أو قصد، أو من خلال قدرة البداهة على تطبيع الثقافي في حياتنا وتصنيفه ضمن المألوف الذي لا يثير حوله الشك والريبة. ونحن في جميع الحالات نتعامل مع مجموعة من الظواهر لا تشير، في الكثير من الحالات، إلى نفعيتها إلا في الظاهر، أما في عمقها، فتشكل سلسلة من الصيغ الاستعارية التي تحتمي بما يبدو بشكل مباشر لكي تسرب أحكاماً وتصنيفات. ووحده التأويل يستطيع استعادة هذه المعاني الخفية من خلال قدرته على استحضار سياقات لا يقول عنها القصد المباشر للوقائع إلا الشيء القليل، أو يعمل على طمسها في أحيان كثيرة. ذلك أن الوقائع الإنسانية لا تحيل دائماً بشكل واع على كل ممكناتها الدلالية، بل تخبئ بعضاً من هذه الدلالات في تفاصيل دقيقة هي حاصل قصد لا يمكن العثور على أصوله إلا في اللاشعور (رمزيات الماء والنار والجبل والفوق والتحت...).

وربما تكون هذه الحاجات واختلافاتها وتنوعها وراء توزع التأويل على مدارس ونظريات بعضها جعله أساساً لكل تواصل إنساني بحيث لا قيمة للمعنى المباشر إلا إذا كان يتفتح على ما هو أوسع مدى منه، فبمجرد ما تنفصل العلامة عن قائلها تصبح حمالة لكل الدلالات، كما هو الشأن في التفكيكية، وقد

يكون الأصل في التواصل سياقات متنوعة للمتلقي وحده القدرة على انتقاء ما يناسب مقامه، ضمن تعددية لا يمكن ردها أبداً إلى وحدة ستكون مضادة لطبيعة المعنى، كما هو الشأن في السميائيات، أو هو وسيلتنا الوحيدة لكي نستعيد ما ضاع من المعاني وما أتلفه الدهر، كما تود ذلك الهرموسية. وفي جميع هذه الحالات فإن الطبيعة الرمزية للتمثيل للعالم الخارجي هي أصل الحاجة إلى التأويل.

وقد تكون هذه الرمزية هي التي دفعتني إلى التخلي عن مجموعة من المقترحات البنيوية التي حولت النقد، في كثير من الأحيان، إلى لعبة عقيمة لا تستجيب سوى للنموذج الذي يستعين به المحلل في قراءة النص/الواقعة. فالقول بأن النص يحمل دلالاته في ذاته أمر صحيح كلية، ولكن مصدر هذه الذات نفسها يجب البحث عنه في الامتدادات التي يمكن أن تحيل عليها اللغة ومجمل الصور التي يستعين بها المؤلف من أجل بناء نص خاص، ذلك أن قصد اللغة أوسع بكثير من قصد القائل. إنها هو فرد يتكلم، وهي جماع ما خلفه كل الأفراد. وكذلك الأمر مع الأشكال التعبيرية الأخرى، فالأحمر في الألوان دال داخل لوحة ما وفق ممكنات سياقه المباشر، ولكنه لا يمكن أن ينسى ذاكرته، أي مجمل السياقات التي تجعله دالاً فيها جميعها على "الحار" المضاد "للبارد". والخلاصة أن البحث في هذه الجزئيات هو بحث في الجوهر الحقيقي للإنسان. فما يقوله عن نفسه وما يحتمي به ليس، في واقع

الأمر، سوى قناع تختفي وراءه أشكال سلوكية "أرضية" شوهتها التقاطعات الكبيرة بين أحكام الدين وبين إفرازات سلوك لا يتوقف عن التطور. تماماً كما هي الإيديولوجيا منتشرة في الأحكام والأوصاف والتصنيفات الاجتماعية. بل هي كذلك في توزيع الأدوار والمواقع والوظائف.

والشيء ذاته يصدق على الخطاب السياسي. فما يقوله هذا الخطاب بشكل مباشر لا يغطي سوى جزء يسير من السياقات الضمنية التي تتطلب "معرفة" للكشف عنها. (وهو ما حاولت الكشف عن بعض معالمه في تحليلي لرسالة العدل والإحسان إلى الإصلاح والتوحيد. وهو ما يجب أن يقوم به الأكاديميون، فتلك مهمتهم. ووفق هذا التصور على الأكاديمي أن يعود من جديد إلى مساءلة الأنساق الثقافية التي تشكل عصب المعيش اليومي). وهي طريقة أخرى للقول إن التجربة الإنسانية أوسع من أن تختصر في نصوص مكتوبة يتداولها المثقفون في ما يشبه الوثائق السرية.

- أوليت أهمية كبيرة من خلال عملك الأكاديمي لثقافة الصورة وعملت على ترسيخها بالجامعة المغربية، وخاصة الصورة الإشهارية. هل يمكن أن نقول إن تمثّلات الصورة الإشهارية هي في العمق إعادة إنتاج لتمثلات الحداثة والتحديث؟

● لا أعتقد أن الأمر يتعلق، في مجال الصورة، الإشهارية بالخصوص، بالحداثة أو بما له صلة بممكنات التحديث، بل

هو جزء من تصوري للعمل الأكاديمي الذي يجب أن يوسع من دائرة اهتماماته لكي تشمل كل المنتجات الثقافية وعلى رأسها الصورة، وخاصة الإشهار. ولم أكن سباقاً إلى ذلك، فقد باشر الباحثون في ميدان السميائيات هذا القطاع الثقافي منذ نهاية الستينيات من القرن العشرين (أعمال رولان بارث وبنينو). وهناك في الواقع ما يبرر هذا الاهتمام. فقد يكون المُعْلِن عارفاً لكل نواياه، ولكن المستهلِك لا يعرف أي شيء عن الغايات الأخرى التي يثيرها المنتج أو يدعو إليها. فالإشهار لا يبيع فحسب، إنه بالإضافة إلى ذلك يبشر بنمط ثقافي، بل يضلل أحياناً ويشوه ويبسط.

فنحن لا نستهلك منتجات حافية بلا ذاكرة، بل نستهلك معها مجموعة من القيم؛ نستهلك معها تصورنا للمؤنث والمذكر، و"التحت" و"الفوق" والنار والماء، ونستهلك تصورنا للزمن والفضاء والعلاقات بين الجيران، وتصورنا للإيمان والتعصب والنميمة والأحكام المسبقة أيضاً. فلكل ثقافة "عوالم حسية" تستوعب مضامين لسانها وتجسدها في المعيش اليومي وفي الروابط مع الآخر، وفي استعمالات الأشياء والجسد والفضاء والزمان، وتجسدها كذلك في ما توارى عن العين الواعية، ومنها ما اختفى في الأساطير والصور النمطية الخاصة بالموت والبعث والتطهر والنار والجنة، وهي "بقايا مهجورة" (فرويد) لم ينسها الداخل المظلم أبداً. وما يقوم به فعل الشراء، ضمن العوالم المستثارة، هو تحرير الطاقات المخيالية

المختزنة وتحويلها إلى مجموعة من الحالات الوجدانية التي تغذي الوجود الواقعي وتجعله مقبولاً ومحتملاً.

وهذا ما يبرر تدخل الأكاديمي، إنه يحاول من خلال عمله التأويلي حماية مستهلك لا حول ولا قوة له أمام آلة رهيبة لا تكترث سوى بالربح والربح وحده. فكما أن هناك جمعيات لحماية المستهلِك من خلال التأكد من جودة المنتَج، فإن اهتمام الأكاديمي يجب أن ينصب على طبيعة الخطاب الحامل للمنتج. وهي مهمة ليست سهلة بالتأكيد، لأنها تستدعي تربية عين المستهلك على التعرف على خبايا اللغة البصرية. ودليلنا في ذلك حالة طلبتنا، فالكثير منهم لا يعرف أي شيء عن الصورة ويقرأها كما يقرأها أي عامي.

- تحدثت عن أسباب تخليك عن مجموعة من المتقرحات البنيوية، رغم أهميتها النقدية، وتركيزك على البعد الرمزي للنص أو الواقعة. ما هي الحدود بين الممكنات الدلالية التي يتيحها التحليل السميائي، وتلك التي يتيحها التأويل؟

● أعتقد أنني لست الوحيد الذي اتخذ مسافة ما تجاه مقترحات البنيوية، بل السميائيات ذاتها المنحدرة من التقليد البُورْسي هي التي كانت تدفع إلى ذلك دفعاً بحكم تصورها للنص والمعنى والنقد ذاته. و"السوق النقدية" الحالية تؤكد ذلك. فقد انحصرت كثيراً المقاربات التي كانت تركز على الوصف الخارجي للنص. فلم نعد نرى، إلا في النادر، أعمالاً

نقدية تُخصص للحديث عن طبيعة السارد أو طبيعة المسرود إليه أو بناء الشخصيات، وتتصور كل ذلك منفصلاً عن الاستراتيجية الدلالية العامة للنص ككل. وقد سبق أن حاول ريكور، بكثير من النجاح، المصالحة بين التقنيات البنيوية وبين التأويل السميائي معتبراً أن الأولى تندرج ضمن التفسير في حين تصنف الثانية ضمن الفهم. فالتفسير معرفة خارجية تحدد المنافذ الرئيسة التي تقود خطى المحلل نحو التسلل إلى العوالم التي يسقطها النص من خلال بعده المشخص. بعبارة أخرى، تمكننا البنيوية من الإمساك بتلك البنية الخفية للإجراءات والأفعال المتداخلة مع بعضها بعضاً استناداً إلى ظاهر يَبْسُط عالماً متنافراً، أما القارئ (المتلقي) فيحتاج فيه إلى تحديد قواعد التوليد لكي يتعرف على الانسجام فيه.

لكن الوقوف عند هذا الحد سيبدو عملية عقيمة بدون أية مردودية في نظر من يحاول الكشف عن وجدان شعب وطريقته في العيش وفي إنتاج أساطيره من خلال ما يرسمه النص. ومن هذه الزاوية لا تشكل المعرفة البنيوية سوى خطوة نحو الإمساك بالأبعاد الرمزية لكل تمثيل مشخص. لهذا السبب، لم أخرج في تحليلي للظواهر عن السميائيات، بل تبنيت، استناداً إلى مقترحات سابقة، ومنها مقترحات إيكو وريكور وغيرهما، سميائيات تأويلية تنظر إلى النص باعتباره كائناً حياً، يتطلب من قارئه الإسهام في الكشف عن بعض معانيه.

- أشرت إلى مسألة هامة في مقاربة النص أو الواقعة، وهي المتعلقة بنص المؤلف وبنص القارئ/ المحلل. هل لك أن تبرز لنا أكثر أهمية استقلال المنهج عن النص.

● بالنسبة لهذه النقطة، وجزء منها متضمن في الجواب السابق، فإن من محاسن السميائيات أنها موضوع للعلم وأداة للتحليل في الوقت ذاته. فالظواهر الثقافية هي من طبيعة سميائية، أي: أنها تحيل في الأصل على علامات هي كذلك ضمن سوق تجاري يتداول العالم من خلال رموز، لا من خلال أشياء مادية. وهي في الوقت ذاته، تصور للمعنى، أي رؤية في تقدير الممكنات الدلالية للمعنى. ومن هذه الزاوية يتحدد المنهج باعتباره فرضيات للقراءة وليس نموذجاً نقيس من خلاله الكم المعنوي المودع في النص بإيعاز من المؤلف أو في غفلة منه. وهذا ما يجعل القارئ لا يتأمل نصاً من الخارج، بل يعيد إنتاجه من خلال الانفتاح على ممكناته. ويبدو أن هذه الفكرة الأخيرة وثيقة الصلة بما تقوله الهرموسية /Herméneutique Hermeneutics نفسها، فالفهم عندها هو وضع أفق في مواجهة أفق آخر: أفق النص وأفق القارئ، وهذا القارئ لا يفهم النص فحسب، بل يفهم نفسه أيضاً.

- تقوم الصورة الإشهارية على خلفية تجارية، ولكن هناك وراء ذلك خلفية ثقافية كذلك. ما هي الخلفيات الثقافية والاجتماعية للصورة الإشهارية؟

● يمكن تحديد هذه التداخلات من خلال بنية الوصلة الإشهارية ذاتها، فهي مبنية على التمويه، إنها تقدم منتجاً لمستهلك بعينه (باعتباره نوعاً ثقافياً لا باعتباره فرداً معزولاً)، ولكنها في الوقت ذاته تستعيد مجموعة من التمثلات الثقافية السائدة في المجتمع، وهي تمثلات ممتدة في كل شيء، في المعتقدات والأساطير والأحكام الدينية والخرافات. وهو ما يعني أن الغاية من الدعاية الإشهارية هي الربح، ولا تشكل العوالم التي تحتضن المنتج وتحتفي به سوى وسيلة غير مباشرة للبيع وترويج البضائع. وعلى الرغم من بداهة هذه الحقيقة، فإن هذه الغاية لا تكشف عن نفسها أبداً بشكل صريح، لأن التصريح بذلك لا يساعد على البيع، فهو يعزل المنتج عن محيطه القيمي ويحوله إلى مادة استهلاكية بلا قلب ولا روح.

وهذا ما يتضح من بناء الإرسالية الإشهارية ذاتها، كما أشرت إلى ذلك في سؤالك. فهناك تفاوت بين ما تريد الوصلة الإشهارية (البيع) وبين العوالم الرمزية التي تستوعب المنتج وتغطي عليه. إن المنتج يختفي، من خلال هذه الرموز، وراء قيم عامة مثمنة اجتماعياً وثقافياً من قبيل: "الصحة" و"السعادة" و"الراحة" و"الطمأنينة".

وبفضل وجود هذه العوالم، ستتراجع الروابط المباشرة مع الواقع، لتحل محلها روابط من طبيعة رمزية. هناك واقع جديد يخلقه الإشهار للتغطية على الواقع الفعلي، كما لو أن

الخطاب الإشهاري ليس له من غاية سوى الاحتفاء بالقيم الجميلة التي سعى الإنسان دوماً إلى امتلاكها بشكل واع أو لا واع. وهو ما يعني أننا نستهلك مع المنتجات تصورنا لكل شيء، كما أشرت إلى ذلك في سؤال سابق عن الصورة. إن الإشهار نموذج ثقافي يحياه الفرد من خلال الاستهلاك، ولكنه لا يستوعب كامل مراميه إلا من خلال الوضعيات التي يتحرك داخلها المنتج. إنه، بعبارة أخرى، نموذج "لحسية" ثقافية مهدها الاستهلاك والفرجة وعيون الآخر.

إن "الحسية" (الوضعيات الملموسة التي يدرج داخلها المنتج) تشخص المفاهيم وتؤنسنها، فهي التي جعلت كل الآلات مؤنثة لا تخلو من تمنع وغنج في الفعل والوعد والرغبة. تستوي في ذلك كل الآلات، آلات الغسيل وآلات الحرث والحفر والسيارات. فنحن نركب السيارة كما نركب النساء والفرس كما أشرت إلى ذلك في دراساتي عن الإشهار. وهي العوالم ذاتها التي تدفع المرأة إلى شراء "النعومة" و"الصفاء" و"الطراوة" و"البياض"، تماماً كما تحافظ على"خطوط الحساسية" و"خارطة الحنان" في جسدها. والحاصل أن الإشهار لا يعرف الحاجات النفعية عند المستهلك، بل يعرف ميولاته ونفسيته وطبيعة استيهاماته، وهذه الخلفيات هي أساس الاستهلاك وليس مجرد إشباع حاجة نفعية (انظر مقدمتنا لكتاب الإشهار والمجتمع).

- ننتقل بك الآن إلى مجال آخر قد خبرته لمدة طويلة، وهو مجال النشر الثقافي والعلمي. لقد خضت تجربة هامة وشاقة هي تجربة إنشاء مجلة "علامات"، منذ عدة سنوات، وبوسائلك الخاصة ومساعدة بعض الأصدقاء. هل لك أن تحدثنا عن هذه التجربة الإعلامية والفكرية والثقافية: أولاً: بالنسبة إليك، وثانياً: بالنسبة للمحيط الفكري والثقافي المغربي والعربي؟

● أصدرنا، أنا ومجموعة من الأساتذة ينتمون كلهم إلى كلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل، وعلى رأسهم المرحوم عبد العلي اليزمي، سنة 1994 مجلة **علامات**، وكانت مبادرة خاصة في أساسها وأصدرنا 15 عدداً قبل أن تقرر وزارة الثقافة تدعيمها جزئياً ضمن مبادرة وزير الثقافة آنذاك محمد الأشعري.

ولقد جاءت المجلة استجابة وتتميماً لتجارب سابقة عليها ومنها مجلة **دراسات أدبية ولسانية** (1985) التي صدرت في فاس في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي. وقد تكون **علامات** من المجلات الأولى التي دشنت لروح التخصص في المجال الأكاديمي. فمنذ البدايات الأولى أعلنا أن المجلة تهتم بنوع خاص من الدراسات، كانت السميائيات هي عنوانها الرئيس. كنا نعرف أننا بذلك نقلص من عدد القراء، ولكننا كنا نستلهم روح عملنا من تجارب غربية، أخلصت لتوجهات بعينها وكانت وراء ظهور تيارات أدبية وفكرية مازالت قائمة لحد الآن. ولا ندعي أننا نضاهي، من خلال

عملنا هذا، ما قدمته تلك التجارب، ولكننا مع ذلك أثبتنا، ونحن نصل الآن إلى العدد 37، أن التخصص له احترامه وأن القراء يُخلقون وليسوا جاهزين وأن ترسيخ الأعراف يعني التضحية "بالجماهيرية".

ومن جهة ثانية، فإن هذه التجربة ليست مفصولة عن المشاريع الفكرية التي عرفتها بلادنا، بما فيها المشاريع السياسية. لقد أدركنا، نحن في هيئة التحرير وأغلبنا عاش تجربة اليسار في القرن العشرين، أن النضال من أجل الديمقراطية وفضاءات الحرية هو نضال فكري في المقام الأول، وأدركنا أيضاً أن ترسيخ تقاليد العلمانية والتعدد يمر عبر إشاعة جو من التفكير الحر الذي لا يتقيد بتكتيك السياسة ولا بيقينيات الإيديولوجيا. إن العلم هو الذي يخلق الإنسان الجديد وليس الشعارات، وفي هذا الإطار تعد تجربتنا في "علامات"، وإن كان ذلك لا يبدو بشكل صريح، جزءاً من النضال الشامل الذي خاضه الشعب المغربي من أجل كرامته وحريته.

وعلى الرغم من السمعة الكبيرة التي تحظى بها المجلة في مجموع ربوع الوطن العربي، فإننا عانينا كثيراً، ومازلنا، من تجاهل جهات كثيرة، وعلى رأسها الجامعات التي من المفروض أن تدعم مشاريع هي جزء من عمل الجامعة ومن رسالتها التربوية والعلمية.

- سعيد بنكراد، مداخلتك في ملتقى الرواية العربية بدمشق عن "السرد النسائي أو الفحولة المسترجلة" أثارت نقاشاً حاداً واهتماماً كبيراً. هل معنى هذا أن معظم الكتابات الروائية النسائية تفتقد فيها صرامة المعايير الفنية؟

● أقيمت سنة 2008 بدمشق ندوة على هامش "دمشق عاصمة للثقافة العربية"، كان موضوعها " تحولات الرواية العربية"، وضمن أشغال هذه الندوة قدمت مداخلة بعنوان: "السرد النسائي والفحولة المسترجلة" كان موضوعها بعض النصوص الروائية التي اشتغلت بقوة بثيمة الجسد. ومنها روايات أحلام مستغانمي وسلوى النعيمي والبيطار. ولم تكن الغاية الخروج بخلاصات تعميمية، ولم تكن الغاية أيضاً تسفيه السرد النسائي. كل ما حاولت القيام به هو تنشيط ذاكرة النص اللاواعية من خلال تحديد بعض البؤر الإيديولوجية التي تختفي في الوصفي خاصة، وتختفي في مجمل الأحكام التي تبدو في ظاهرها بريئة، في حين تعد في الحقيقة منافذ لتأبيد وضع أو إعادة إنتاجه. وهو ما عبرت عنه في هذا المقال بضرورة "رفع اللَّبس عن التفاوت الممكن بين القصد المعلن سردياً ووصفياً (ما تود الساردة قوله حقاً)، وبين القصد الخفي الذي لا يمكن التحكم فيه، لأنه قصد اللغة ذاتها، وقصد "الوضعيات السردية المسكوكة"، كما هي مثبتة في الموسوعة الثقافية (الفعل السردي)، وفي الطبقات الدلالية التي تشتمل عليها الكلمات في استقلال عن السياق

الحدثي المباشر (الفعل الوصفي). وأمر ذلك بين، فالإيديولوجيا ليست بالضرورة موقفاً مسبقاً، فهي لا تشترط الوعي ولا تستدعيه، ذلك أن التفاصيل هي ما يستهوي الإيديولوجيات، أما الوضعيات الإنسانية الكبرى فمكشوفة".

ويكفي لمعرفة ذلك، الإحالة على مجموعة من المقاطع التي تنز عاطفة مريضة، أو في أحسن الحالات تعبيراً عن هوى مراهق لا يستطيع استيعاب ممكنات الحدث فيلجأ إلى الاختفاء في ما يمكن أن يُسرب في الوصف. وقد أثارت المداخلة ضجة فاقت حجم ما كتبته وما قلته. وكانت مناسبة تعرفت فيها على حقيقة "الديمقراطية" و"روح الحوار" الذي يدعيه مجموعة كبيرة من المثقفين والمثقفات.

- نمرّبك الآن إلى ما يشهده العالم العربي من رياح التغيير. فقد حظيت ثورات الربيع العربي باهتمام العديد من الكتاب والأدباء والمفكرين. هل لنا أن نعرف موقف سعيد بنكراد من ربيع الثورات العربية؟ ولماذا غلبت فيه الإنتاجات الفكرية والسياسية على حساب الإنتاجات الأدبية؟

● لقد عبرت عن موقفي مع البدايات الأولى لهذه الثورات من خلال حوارين نشرا في جريدتين مغربيتين **المساء والاتحاد الاشتراكي**، وكان الموقف آنذاك متعلقاً في المقام الأول بحركة 20 فبراير التي دشنت حراكا سياسيا واجتماعيا بعد سقوط طاغيتي تونس ومصر. حينها كانت الأمور تشير إلى ثورة فعلية

اهتزت لها قلوب وعقول كل حداثيي الوطن العربي وديمقراطييه، وحينها أيضاً أشرت إلى أن ما يجري لا يمكن أن يمسك بالحلقة بكامل استدارتها لكي يطلق العنان لزمنية أنهكتها النصوص وحدت من انطلاقتها كل المسبقات في الأحكام. فالذين خرجوا إلى الشارع بشكل عفوي واندفاعي وانتحاري في الكثير من الأحيان لم يكونوا يجرون وراءهم سوى البؤس والجوع والبطالة والظلم والحكرة.

لم يكن عند هؤلاء برنامج سياسي واضح ولم تكن هناك رؤيا تحدد معالم مستقبل يحرر التاريخ لا أن يضع في رجليه قيوداً جديدة. حينها أبديت تشاؤمي لا من الحركة في ذاتها، بل من مآلها. فقد كانت تبدو من البدايات الأولى أنها لا ترتكز على أي عمق شعبي ولم تستطع استقطاب الفاعلين في الأرض والمعامل والمهمشين. لقد كانت حركة يقودها شباب بسيط التعليم وبسيط الوعي السياسي ومحدود الأحلام، ولا يرى من الأشياء إلا ما تكشف عنه الكاميرات وعدسات صور فوتوغرافية تسوق في كل المواقع الإلكترونية، وهي كاميرات معروفه بانحيازها لقوى سياسية بعينها ومنها الجزيرة التي أصبحت تنظيماً سياسياً وإيديولوجياً له أطر في كل بؤر الصراع.

لقد جاءت هذه الثورات بعد أن كانت الأنظمة الشمولية قد أنجزت مهمتها التاريخية بالكامل: إنهاك وتحجيم دور القوى العقلانية والحداثية على امتداد الوطن العربي. لقد راهنت

هذه الأنظمة دائماً على استقطاب ثنائي فرضته على الشعب فرضاً: إما الحزب الذي خرج من صلبي (أحزاب الأنظمة في تونس ومصر واليمن وسوريا والمغرب إلى حد ما) وبين التيار الأصولي. ولم يكن من الممكن أن يكون مصير هذا "الربيع" إلا ضمن هذه الثنائي: اختار الناس الأقل سوءاً أو الذي يملك من وعود الآخرة أكثر مما يمتلك حلولاً اقتصادية واجتماعية. وها هي مصر تتخبط ضمن لعبة انتخابية أفرزت من النتائج الغريبة ما يحتار له كل فقهاء الدستور، وها هي تونس أطلقت عنان سلفية تريد أن تحكم بشرطة الحجاج.

لقد خاننا التاريخ مرة ثانية، فعلى الرغم من أن العالم العربي لن يكون أبداً كما كان، وأن الطغاة سقطوا إلى الأبد وسيسقط الآخرون بمنطق التطور وبمنطق المتاح الحضاري والسياسي الحالي، فإننا سنكون أمام طغاة جدد سيحكموننا باسم ما يودون فهمه من الدين.

وليس غريباً أن تظل الحركة الأدبية على هامش ما يجري. لقد كان الأدب دائماً، في أغلبه، منحازاً للجمال والديمقراطية والتقدم والحداثة وانطلاق الروح والجسد. والحال أن ما تلتقطه العين حالياً وما يتم تصريفه في جزئيات حياة تولد من قلب نصوص قديمة لا يشجع على الإبداع، بل لا يستطيع المبدع أن يرى في ما يجري سوى تزحلق على طين يرد إلى الوراء أكثر مما يستشرف مستقبلاً.

حوار مع جريدة الاتحاد الاشتراكي:

العددين 29-30 يوليوز 2011

- يتعدد حاليا توصيف هذا الحراك الجماهيري، هل يتعلق الأمر بحركة إصلاحية أم بثورة شعبية أم أنها مجرد ثورة عابرة؟

-من ناحية المردودية السياسية لا قيمة للتسمية، فمادامت هذه الانتفاضة المفاجئة أدت إلى إسقاط أنظمة عتيقة مارست، على مدى عقود طويلة، كل أشكال البطش والتنكيل بشعوبها، فإن كل التسميات جائزة، بما فيها تلك التي تحمل بريقا جذابا كما هي مقولة الثورة. ومن هذه الزاوية، لا خيار لنا سوى الانخراط فيها بكل قوة، فلا بديل هناك سوى الدفع بها إلى تمثل هذه اللحظة التاريخية واستيعاب كل ممكناتها ضمن مشروع حضاري قد يَعِد بتغيير حقيقي. ذلك أن القطيعة في المشاريع الحضارية الكبرى لا تكون سياسية فحسب، بل إن الوجه السياسي فيها ليس سوى تصريف عملي

لما يشكل الأساس الفكري الذي يُسند التحولات الجذرية في تاريخ الشعوب. فما قامت به الشعوب العربية هو هزة عنيفة ارتج لها المعمور كله، وسيؤرخ لهذه الشعوب انطلاقا من هذه الهزة. ومع ذلك لن ننظر إليها اليوم سوى باعتبارها صرخة حطمت الكثير من القيود والحواجز، بما فيها حاجز الخوف من السلطة بكل آلياتها والتشكيك في الكثير من القيم التي عملت على إشاعتها لعقود، ولكنها لم تصل بعد، على الأقل فيما وصلت إليه الآن، إلى أن تكون تجسيدا لمشروع واضح المعالم وقادر على إفراز إنسان معتز بفرديته خارج إكراهات المنظومات العقدية الكبرى التي تحتفي بالهوية من حيث الانتماء، وتُصَرِّف السلوك اليومي وفق مصلحيات بدون أي سقف أخلاقي.

- بدأت ثورة تونس بقصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي إلى أي مدى يمكن القول إن الشعر مازال يمثل ديوان العرب؟

-بالتأكيد مازال الشعر قادرا على التأثير المباشر في الناس وسيظل كذلك، لا لأنه أحسن الأشكال التعبيرية، بل لأنه من طبيعة خاصة. فهو مثله مثل الصورة يتحكم في الانفعالات ولا يكترث للمفاهيم، إنه شعلة تضيء ظلاما ثم تختفي لتعاود الظهور من جديد. وعلى العكس من ذلك الرواية، فهي تدعو إلى التأمل وتحتفي بالتفاصيل الدقيقة. الشعر يجنح إلى استثارة القوى الانفعالية من عمقها وتحويلها إلى فعل. إننا

نغني في حالات الانفعال ولا نفكر، لذلك ارتبط الشعر والموسيقى والأهازيج دائما بالجسد الفاعل، الجسد المتحرك. وتلك طبيعة الهوى، إنه يتجاوز حدود "الاعتدال" لكي يحرر الأفعال ويدفع به في كل الاتجاهات. وهذا ما يتحقق من خلال تلاطم أمواج المتظاهرين، فلا يمكن أن نتظاهر دون أن "نغني"، أي نردد شعارات لها وقع في الأذن قبل العقل. إن المفاهيم خرساء، أما الحسي فيحتاج، عندما يتجسد في الجسد الثائر، إلى مضاف لكي يستمر ويفرز كل طاقاته. إن المفاهيم تمسك بالأشياء من خارجها، أما الانفعال فطاقة تعبيرية تجاهد الكلمات على ترويضها.

- قبل ثورة الياسمين في تونس، كان يتم الحديث عن قمة عربية للثقافة، كيف تنظر إلى مستقبل الثقافة العربية بعد هذا الحراك الديمقراطي، الذي يعم جميع الأقطار العربية؟

-ليست هناك ثقافة عربية واحدة، ولا يمكن أن تكون. لا أتحدث عما ينتج في اللغة العربية معرفة وأدبا، بل أتحدث عن الرؤى التي تحتكم إليها هذه المنتجات، وأتحدث عن القيم التي يعيش بها الإنسان الذي ينتمي إلى الفضاء الثقافي العربي. لذلك فالقمم قد تحل المشاكل الاقتصادية وترسم حدود الممكن في السياسة، ولكنها لا يمكن أن ترسم خارطة للإبداع، لأن الفن نقيض السلطة دائما. ومعنى ذلك أن القمم في ميدان الثقافة لا تقود إلا إلى تقليص الفضاء الذي

يتنفس داخله المبدعون من كل المجالات. يجب أن يظل هذا الفضاء مفتوحا، وفي منأى عن كل حالات "الإجماع" التي أفرزتها القمم السياسية في مجال "الأمن" السياسي. وفي جميع الحالات، فإن الرابط الوحيد الذي لم ينقطع بين الشعوب المنتمية إلى الفضاء الثقافي العربي هو الثقافة، لقد ظلت بعيدة (ولو نسبيا) عن الإجماع العربي في القمع والاضطهاد والإذلال الدائم. وهو أمر يدعونا إلى الحفاظ على التعددية الثقافية خارج المؤتمرات.

- حدثت هذه الثورات في زمن تقلص فيه المد الثوري بمرجعياته الكبرى المؤطرة له كيف تقرؤون هذه المفارقة؟

-مسألة التصنيف الإيديولوجي تطرح أكثر من تساؤل ومن زوايا مختلفة. فالإيديولوجيات ليست إحالة على وصفات سياسية قد تشير فقط إلى الاستقطاب الثنائي المشهور: رأسمالية واشتراكية. وقد سبق أن نبه ألتوسير إلى حقيقة مركزية في اشتغال الإيديولوجيات حين أكد أن الوجود الفعلي للإيديولوجيات هو تجسدها في سلوك اجتماعي يخلق حالة انتظار. لذلك، فإن التصنيف الاجتماعي ذاته هو من أبرز حالات الإيديولوجيا. وما يشير إليه هذا الحراك هو تعميم النموذج الليبرالي بما فيها حالات الدفاع عن الفرد وحقوق الإنسان والحق في الاختلاف والتنافس وما تشاء من الإبدالات التي يحتكم إليها السلوك الفردي. لذلك، فإن

غياب الاستقطاب الإيديولوجي الصريح في هذه الثورات دال بوضوح على افتقارها لمشاريع اجتماعية جديدة. فلا غاية لهذا الحراك سوى رفع بعض الظلم وبعض الإقصاء، لقد تم ضمن ما رسمته العولمة الجديدة لا خارجها. وهو أيضا ما يفسر استمرارية القوى الاجتماعية القديمة في التحكم في دواليب الاقتصاد وفي السراديب الخلفية (مصر وتونس): لقد انقض الحرس القديم على هذه الانتفاضة، وهم يقطرون الآن الإصلاح تقطيرا. فمادامت هذه الانتفاضة لم تُفرز من داخلها قيادة جديدة قادرة على إحداث قطيعة مع الماضي، فإن الثورة ستظل مهددة من كل الأطراف: مهددة من الحرس القديم ومهددة من أصولية لا تُخفي مراميها في السلطة وفي التأطير الأخلاقي والاجتماعي. ومع ذلك، فإن الخيار الوحيد هو الدفع بها إلى الأمام، فلم يعد ممكنا الآن وضع تقابل بين حقوق الإنسان وبين التضحية بكل الحريات من أجل ثورة اجتماعية لا يمكن أن تتحقق، كما توهمنا ونحن نتغنى بالنموذج الاشتراكي المجهض. فالأصولية واحدة في العمق. لذلك أعتقد أن "الديمقراطية" و"المدنية"، وهي الشعارات المتداولة حاليا، قد لا تعني أي شيء خارج ما يمكن أن يؤمن ممارستهما، فالديمقراطية جاءت لكي تحمي الأقليات لا أن تفرض نموذجا قيميا واحدا على الفضاء العمومي.

- تتسم هذه الثورات بالتلقائية "والعفوية" وهذا يؤكد غياب المثقفين. كيف تفسر هذا الغياب في التأطير وتشكيل الوعي في هذه الفترة الحرجة من تاريخ المجتمعات العربية؟

- لا علاقة في تصوري بين "التلقائية" و"العفوية" وبين موقف المثقفين من الثورة. فالسياسي وحده يمكن أن يُساءل عن موقفه من هذه الثورة وموقعه داخلها، فهو القائد العملي لفعل الجماهير، وهو المنظم والموجه والقادر على بلورة الشعارات وتصريفها في الشارع، أما المثقف فيشارك فيها من موقعه الخاص؛ إنه معني بقضايا قد لا تختلف في الجوهر عما ينادي به الناس في الشارع، فهو أيضا معني بالحرية والعدل والكرامة، ولكنه لا يكترث كثيرا لتفاصيل الحراك، ولا يتقيد بتكتيك الفعل السياسي. والتاريخ شاهد على ذلك عندنا، وفي كل الفضاء الثقافي العربي: مثقفون كثيرون ماتوا أو نفوا أو همشوا أو حرموا من أرزاقهم ولم تكترث الجماهير العريضة لمصيرهم. لقد ظلوا لعقود طويلة يناضلون بالقلم والفعل، وأداروا ظهرهم لكل إغراءات السلطة، ومع ذلك ظلوا أوفياء لقيمهم. قد يكون ما يجري الآن جزءا مما زرعه هؤلاء في صمت. إن فعل المثقف لا يُرى بالعين المجردة، إنه كالجداول الصغيرة التي لا ينتبه إليها أحد، ولكنها هي ما يشكل الماء الهادر للأنهار الجارفة.

- دأبت الكثير من الأطروحات النيوكولونيالية على ترويج الفكرة القائلة بأن الشعوب العربية لها القابلية للاستبداد والعبودية، كيف تنظر إلى مثل هذه المواقف ذات الحمولة الاستشراقية.

-الأمر في جميع الحالات يتعلق بأطروحة مغلوطة من المنظور السياسي والانتروبولوجي على حد سواء، فلا وجود لشعوب مصابة بداء المازوخية تستحلي العذاب وتستلذ به. وقد فندت الدراسات الانتروبولوجية والبيولوجية كل الأطروحات التي تربط بين العرق والطبيعة النفسية أو الفكرية لشعب ما. ومع ذلك، قد يكون للمسألة وجها آخر في حالتنا. فالشعوب العربية بلورت في تاريخها الطويل، في امتزاجها بشعوب الجوار وحضاراتهم، أنظمة فكرية وفلسفية كبيرة تحولت مع الزمن إلى عائق يحتاج إلى ثورة جذرية للتخلص منه، ومن كل ما أنتجه من قيود قيمية داخلية تمنعها، في الكثير من الأحيان، من التحرر من "ذوي الأمر" وسلطتهم الدينية والسياسية على حد سواء. فهذه الأنساق قد تقف حاجزا أمام قدرة هذه الشعوب على مراجعة بعض مسلماتها الفكرية، أو إعادة النظر في بعض الأسس التي قامت عليها أو التنويع من ثوابتها. وقد يكون الموقف العدائي لجزء كبير من "الأمة" من العلمانية دلالة كبيرة في هذا الاتجاه. بالتأكيد لا يتعلق الأمر بطبيعة "فطرية"، بل هو ثمرة إرث ثقيل ممتد في

كل تفاصيل حياة الفرد والجماعة على حد سواء. وجزء من شعارات هذا الحراك يؤكد، تحت يافطة الديمقراطية ومحاسنها، العودة إلى نظام استبدادي سيحن الناس أمامه إلى ما هو سائد حاليا، هناك نموذج قيمي جاهز للتطبيق حسب سعة رؤية المؤول أو ضيقها.

- في انتظار أن تنضج الملامح الموضوعية لهذا الحراك العربي، يجد الملاحظ نفسه بين رؤيتين متناقضتين حيث تتحمس الأولى لما يحدث الآن، معتبرة إياه بارقة أمل حقيقي للقطع التام مع زمن القهر والخوف والإهانة الممنهجة التي طالما عانت منها الشعوب العربية، نجد بالمقابل أصحاب الرؤية الثانية انطلاقا من تبنيهم لنظرية المؤامرة، يختزلون الأمر في مقولة دسائس الغرب ومقالبه الموجهة ضد أمن واستقرار الغرب والمسلمين قاطبة، كيف تنظر من جهتك إلى الرؤيتين؟

- لا أعتقد أن الأمر يتعلق بجهتي نظر، أو بتقويمين مختلفين لما يجري، بقدر ما هو محاولة يائسة من المنتفعين من النظام القائم للدفاع عن وضع منحهم كل شيء، وحرم الآخرين من لقمة عيش نقية. إن للأمر أسبابا أخرى لا يمكن أن ينكرها إلا من على أعينه غشاوة المال والنفوذ والسلطة. يتعلق الأمر بعقود، أو بقرون، من القهر المتتالي، ويتعلق أيضا بعقود أو قرون من الإذلال الممنهج. يجب أن نسجل أن هذا الحراك جاء

في شرط حضاري خاص. وهذا الشرط لم تستطع حتى أعتى الامبرياليات الهروب منه: لقد تغير العالم كثيرا، لم يعد من الممكن إخفاء الجريمة، الكل أصبح مكشوفا أمام نفسه وأمام الآخرين، وما أنتجته الرأسمالية في اندفاعها الأهوج إلى الأمام هو ذاته الذي وفر للشعوب فرصة خلق عالم لا يستطيع أحد التحكم فيه (أو على الأقل لا يستطيع فعل ذلك طويلا)، عالم يتطور في شكل بروفه افتراضية لا يكتمل وجهها إلا من خلال تحققها في الشارع، حيث الحميمية الإنسانية تشير إلى الاستعداد للموت من أجل عالم جديد خال من الظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي. فالحامل الجديد للخبرة الإنسانية (بكل مظاهرها السلبية منها والإيجابية) قادر على تخطي كل أشكال الرقابات السياسية والإيديولوجية والدينية. وقد أصبح، بصفته تلك، قادرا على اقتحام البيوت والتسلل إلى الأذهان في غفلة من سلطة تراقب.

والقائلون بالمؤامرة، من موقع المصالح أو من موقع الوهم الإيديولوجي، لا يقومون، في واقع الأمر، سوى بالخلط بين الحضارة التي أنتجت التحرر والنزعة الإنسية التي تحتفي بالإنسان وحده، ما يرتكبه المنتمون إليها من جرائم خارج حدودهم. فحاصل هذا الخلط سيكون دون شك تبريرا لوجود طغاة يحكمون شعوبهم بعبث سلطوي لا نظير له في التاريخ. لقد برروا باسم المعركة تارة وباسم الخصوصية الدينية والتميز الثقافي تارة أخرى، كل أشكال الاستبداد والتخلف

والانكفاء على الذات خارج مجريات تاريخ يُصنع في غيابنا، وخارج قدراتنا على مجاراة إيقاعه.

- عند الحديث عن العدوى الديمقراطية التي تجتاح العالم العربي يتم الحديث عن " الاستثناء المغربي"، ما هي معالم هذا الاستثناء إن وجدت؟

- لا أومن بحكاية الاستثناء هاته، فهي الخرافة التي رددناها لسنوات طويلة في ما يتعلق بالمد الأصولي. فقد داهمتنا آلياته في الشارع والإعلام وفي الانفجارات ونحن نتغنى بالخصوصية والاستثناء والتميز. إن الاستثناء إما أن يكون شاملا وإما لا يكون. والحال أننا لم نكن استثناء في الاستبداد والحكم المطلق والقهر بكل أشكاله. لنا خصوصيتنا الثقافية، هذا أمر مؤكد، كما لكل شعوب المعمور خصوصيتها. وقد تكون السلطة في بلادنا، استنادا إلى حسابات المصالح، لا إلى القناعة بضرورة تبني نموذج جديد في إدارة الشأن السياسي، أذكى من مثيلاتها في العالم العربي، فبادرت إلى نزع الفتيل قبل اشتعال النار في كل الهشيم. ومع ذلك لم ننجز شيئا ذا قيمة كبيرة. يجب ألا نبرر عجزنا على المضي بالحراك إلى أقصى نقطة ممكنة فيه بالاستثناء الذي لا استثناء فيه. والغريب أن القوى اليسارية، أو من تقول عن نفسها كذلك، هي التي روجت لحكاية الاستثناء هاته، لقد كانت تتعجل الاستفتاء كمن يريد أن يتخلص من تبعات وضع لا يستطيع التحكم فيه.

- هل تعتقد أن الإصلاحات الدستورية التي تنهجها بلادنا ستؤهل المغرب، إلى الانتقال إلى الديمقراطية التي طال أمدها؟

-الأهم من الإصلاحات الدستورية هو استراتيجية تتحكم في هذه الإصلاحات وتوجهها. فمنذ انطلاقة ما سمي "بالتوافق السياسي" كانت هناك الكثير من الأصوات التي تقول إن هذا التوافق لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كان سيؤدي في نهاية الأمر إلى توزيع جديد للسلطة، ويعيد إلى الشعب سلطته في المراقبة ضمن ملكية برلمانية تحظى بكل الاحترام وتكون رمزا محايدا للأمة. وهذا ما تقف في وجهه الكثير من العوائق. فالإصلاحات الموعودة هي في الأصل تعديلات تمس بنودا ولا تشكل في عمقها إعادة النظر في البناء الحضاري الذي يقوم عليه النظام السياسي في بلادنا. لد ارتبطت كتابة الدساتير بالثورات، والدسترة كانت دائما " ترسيما قانونيا" لممارسات جديدة عجزت القوالب القديمة على احتوائها. لذلك فهذه الإصلاحات ليست، على الأقل في المدى المنظور، سوى توزيع جديد للكعكة السياسية، ولن يقود إلى إعادة النظر في النظام القيمي الذي نحتكم إليه ونقوم العالم استنادا إليه. وما حدث في الاستفتاء الأخير يزرع الكثير من الشكوك حول قدرة إصلاحات دستورية معزولة على إحداث تغيير فعلي في البلاد. سيتناوبون على السلطة بطريقة جديدة دون أن يؤدي هذا التناوب إلى انتقال فعلي من نمط سياسي إلى آخر. لقد فقدت هذه الإصلاحات الكثير من مضمونها من حيث الصياغة، ومن

حيث طريقة تصريفها والدعاية لها: لقد استعملت الأساليب القديمة نفسها: استعمال المساجد في خرق سافر لحياد السلطة، واستعمال الإعلام العمومي خارج ضوابط القانون الذي ينظم الاستفتاء، وغياب أي رقابة على الاستفتاء وعلى طريقة التصويت، تجييش أئمة المساجد والنزول بأتباع الزوايا إلى الشارع دفاعا عن شيء لا يؤمن الكثيرون منهم به... لكن المثير هذه المرة هو أن الأحزاب التي طالما اشتكت من التزوير باركت كل هذه الأساليب أو غضت الطرف عنها، وكأنها تحاول أن تتخلص من عبء في أقرب الأوقات.

- من مضمرات الفكر السياسي النظر إلى الحركة الإصلاحية باعتبارها نتاج لتحول في سيرورة الوعي المعرفي، بينما نجد أن النخب المغربية تحاول الالتحاق بهذه التحولات، هل تعتبر ذلك لوجود أزمة تستدعي ضرورة التسريع بثورة ثقافية؟

-ما أشرت إليه سابقا يتضمن جزءا من الجواب. فليست بنود الدستور هي التي ستغير من تصورنا للحياة. فقد نأتي بأكثر الدساتير ديمقراطية دون أن ينتج عن ذلك تغييرا جوهريا للتركيبة الفكرية والاجتماعية السائدة. نحن نعيش أزمة حقيقية على مستوى القيم. أو إن شئت، يتعلق بحالة تخلف حضاري يختفي في تفاصيل اليومي. فقد داهمتنا المدنية الحديثة ونحن أعجز ما نكون على القدرة على استيعاب سيرورتها واستنبات قيمها في تربة ثقافية قادرة على فعل

التمثل. إننا نعيش خلاصات ما يفرزه الآخر في انفصال كلي عن السيرورة التاريخية التي أنتجته. إن المواطن الذي حُرم لعقود من حقوقه لا يستطيع استيعاب مفهوم "الواجب"، والمواطن الذي سُلب من حريته لعقود لا يمكن أن يتصور الحرية باعتبارها "مسؤولية" (لقد سارع الكل إلى دسترة الحقوق وحدها). لذلك نحن فعلا في حاجة إلى ثورة ثقافية تبدأ من المدرسة، يجب أن يتعلم الطفل كيف يحب الحق والواجب والخير والصدق والأمانة باعتبارها قيما في ذاتها في انفصال عن أية مردودية، دينية كانت أم سياسية. حينها سيعلن عن ميلاد الإنسان الجديد.

- يقول بعض الباحثين، إن ظهور الإسلام السياسي في العالم العربي هو نتاج للجمود السياسي، وأن هذه الثورة الديمقراطية هي بمثابة صمام ضد الإسلام الراديكالي؟

-قد يكون هذا التقدير ساذجا، أو يتسم، في أحسن الأحوال، بالكثير من التفاؤل. فمن زاوية ما قد يكون الإسلام "القاعدي" قد فقد الكثير من بريقه مع هذا الحراك، فقد أثبتت هذه الهزة إمكانية الإطاحة بأنظمة عتيدة بأساليب سلمية، ولكنه لم يفقد أي شيء من روحه. لذلك لا يبدو لي أن هذا الحراك يملك القدرة على تشكيل صمام أمام زحف الأصولية. ذلك أن الأصولية لم تكن دائما حاصل جمود سياسي، ولم يكن هذا الاختيار دائما حتميا أيضا (انتعش

الإخوان المسلمون مع ثورة الضباط الأحرار في مصر). وهناك شعوبٍ أخرى عاشت مناخ الجمود السياسي، ولكنها لم تكن ملزمة بالتلفت للوراء بحثا عن بديل يأتيها من الماضي. لقد اختارت شعوب أمريكا اللاتينية، بعد أن دمرتها رأسمالية متوحشة وحكم دكتاتوري مريض، من جديد الوصفة الاشتراكية ضمن قواعد جديدة للعبة السياسية. وعاشت إسبانيا وقبلها البرتغال تحت نظامين دكتاتوريين، ومع ذلك كانت عودتهما سريعة إلى الديمقراطية. والشيء ذاته حصل مع دول أوروبا الشرقية، لقد استعادت هذه الشعوب موقعها الطبيعي بشكل سلس ضمن المنظومات الديمقراطية بعد سقوط الأنظمة الشيوعية. لقد كان هناك في جميع هذه الحالات رصيد حضاري مشترك قابل للتعميم، وهو الذي سهل التحول الديمقراطي، وجعل العودة إلى نظام شمولي من قبيل ردة تدعو إلى قيام دولة دينية أمرا مستحيلا. في حين احتاجت تركيا، المنتمية جغرافيا إلى أوروبا، وعقديا وفكريا إلى الشرق، إلى العسكر لكي تحمي علمانيتها ومازالت في حاجة إليه، رغم الضمانات التي قدمها الحزب الحاكم حاليا وهذه أمور للتأمل.

- إن القاسم المشترك بين الثورات العربية يتمثل في مبادرة الشباب إلى إشعالها، هل ترى أن المحللين السياسيين والمثقفين عموما قد استهانوا بدور الشباب الذين ألصقت بهم نعوت العزوف السياسي والابتعاد عن الشأن العام؟

-لم يكن الفايسبوك هو الذي أشعل ثورة الشباب، فلو لم يكن هناك في الواقع من الظلم والتسلط ما يدفع أكثر الفئات خمولا إلى الثورة، لما نزل أحد إلى الشارع. بالتأكيد كان هناك عزوف عن العمل السياسي ومازال، وهو عزوف طال جميع الفئات بما فيها فئة الشباب. ولكن هناك حقيقة أخرى تفسر الكثير من الأشياء، وهي أن الأحزاب السياسية نفسها شاخت، ولم تعد قادرة على استيعاب طموحات شباب يعيش أكثر من نصف واقعه في عالم افتراضي يقدم لبه عوالم هي النقيض المطلق لما يراه في محيطه المباشر. لقد ثار الشباب، بشكل عفوي، على السلطة بكل معانيها بما فيها سلطة شيوخ الأحزاب الذين لا يريدون التخلي عن كراسيهم. لقد تماهوا مع النظام الذي يحاربونه. ومع ذلك يجب ألا ننساق وراء الظاهر. فنسبة كبيرة من الشباب "المستقل" الذي يخرج للتظاهر في الشارع لا يملك وعيا سياسيا بالمعنى الذي يدفع به إلى تجاوز الاحتجاج إلى تبني نموذج قيمي جديد، بل إن جزءا كبيرا منهم ينادي الآن بعودة مفجعة إلى نمط حياتي هو النقيض المطلق لما علمته إياه آلة التواصل الحديثة. فلا يشكل الحداثيون في هذا الحراك سوى فئة قليلة، وهذه حقيقة يجب ألا ينكرها أحد. إن المطالبة بالديمقراطية قد تكون طريقة ديمقراطية لإلغاء الديمقراطية بكل بساطة.

حوار نشر في مجلة قوافل السعودية، العدد الثاني والعشرين 2007

الأستاذ سعيد:

-أعطيك مساحة دقائق لتقديم نفسك إلى قراء مجلة قوافل باعتبارك ناقدا أدبيا ومترجما وأستاذا جامعيا ومديرا للمجلة الأدبية " علامات"؟

- مغربي حاصل على الإجازة من كلية الآداب فاس، ودكتوراه الدولة من جامعة السوربون، باريس، فرنسا سنة 91 أستاذ السميائيات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، وهي مدينة في وسط المغرب، ما بين فاس والرباط، على بعد 50 كيلومتر من الأولى و130 كيلومتر من الثانية. بدأ التفكير في إصدار مجلة متخصصة بعد عودتي من فرنسا، وارتباطي بمجموعة من الأصدقاء الأساتذة الذين كانت تراودهم فكرة من هذا النوع. والمجلات المتخصصة أمر جديد في المغرب (عادة تكون المجلة مفتوحة لتخصصات متعددة بما

فيها السياسة). ولقد كنا في ذلك متأثرين إلى حد كبير بما يجري في فرنسا. فهناك مجلات لا تعبر عن تخصصات فحسب، بل قد تعبر عن حساسيات مختلفة للتخصص نفسه. وأعتقد أن هذا من الأسباب التي تقودِ إلى تعميق البحث في الميادين المتنوعة. أصدرت لحد الآن مجموعة من الكتب موزعة على التأليف والترجمة. ففي التأليف أصدرت سنة 94 كتابا بعنوان: شخصيات النص السردي: البناء الثقافي، وفي سنة 1996 أصدرت كتابا جديدا بعنوان النص السردي: نحو سميائيات للإيديولوجيا. بعدها بسنة أصدرت كتابا آخر يحمل العنوان التالي: السميائيات السردية: مدخل نظري، ثم السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها (2000)، ثم السميائيات والتأويل، مدخل إلى سميائيات ش س بورس (2005). ومسالك المعنى، دراسة في بعض انساق الثقافة العربية (2006) عن دار الحوار في سوريا. أما الترجمات فأهمها الكتاب الذي اظهر هذه السنة وهو ترجمة لكتاب ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، بالإضافة إلى ثلاثة كتب لإمبيرتو إيكو.

- تأثير الدراسة في السوربون وتأثير الجو الثقافي (السيميائي) في باريس هو ما دفع سعيد بنكراد إلى إصدار المجلة. ما هو النموذج الفرنسي الذي كان منارة لمشروعك؟

- الحكاية ربما أعمق بكثير من النماذج التي كانت موجودة آنذاك في فرنسا (80 – 85). فما أثار انتباهي في البداية هو أن المجتمع هناك يفرز أسئلة تتبناها القطاعات المعرفية المتنوعة. ففي بداية الستينيات عندما ظهرت البنيوية تلقفتها كل العلوم تقريبا، فأصبحت البنيوية هي الإبدال المعرفي الجديد الذي من خلاله ينتج المجتمع قيمه في شكل مفاهيم وتصورات ويصرفها في الممارسة في شكل مواقف سياسية وسلوكية. بعدها عندما ظهرت السميولوجيا إلى الوجود ووسعت من دائرة البنيوية، تبنت نتائجها النظرية والتطبيقية على حد سواء، كل العلوم الإنسانية، فكان النموذج اللساني متحققا من خلال السميائيات هو الأداة التي من خلال تكتشف الآليات الداخلية للظواهر من الأنتروبولوجيا إلى علم النفس إلى الحقل البصري مرورا بالدراسات الأدبية، فكانت السميائيات هي الكوة التي من خلالها يمكن أن نطل على نوعية الأسئلة التي يفرزها المجتمع. إن صحة وعافية مجتمع ما تتحدد من خلال هذه الحركة الفكرية، فالمجتمع الذي يطرح فيه كل قطاع سؤاله الخاص لا يمكن أن يتطور.

هذا الوضع انعكس على تصورهم للمجلات. فعلى عكس ما يجري عندنا حيث المجلة الواحدة متخصصة في كل شيء، في الإعلام والسياسة والدين والأدب، فإن التخصص هو السمة المميزة لكل مجلة، بل إن التخصصات قد تضيق إلى الحد الذي يجعل المجلة لا تتوجه إلا إلى عدد محدود جدا من

القراء. وهذا أمر لا يضر، بل على العكس من ذلك، فقد يقود إلى التدقيق في القضايا المدروسة ويمنحها الفرصة لكي تستقيم وتعيد النظر باستمرار في أدواتها. ويكفي أن أشير إلى العدد 8 من مجلة " تواصل " الفرنسية، الذي ظهر سنة 1966 متضمنا مجموعة من المقالات التي ستعلن عن ميلاد مجموعة من الاتجاهات الخاصة بالدراسات السردية، وقد صدر في شكل كتاب سنة 1968 ومازال يعاد طبعه لحد الآن، وينظر إليه باعتباره لحظة حاسمة في تاريخ السرديات الفرنسية. وهناك في الأخير ميزة ثالثة هي أن أغلب المجلات المتخصصة تصدرها دور نشر: السوي، لاروس، بوف. وهذا ما يجعل المجلة تتحدى الزمن لأنها مرتبطة بدار نشر تجدد باستمرار من أسئلتها لارتباطها بأقلام منتجة (دار السوي على سبيل المثال)، وتجنبها الإفلاس (هناك مجلات عمرها يقارب 50 سنة "شعريات"، " تواصل ولغة").

هذه الأجواء مجتمعة كانت بهذا الشكل أو ذاك وراء فكرة إصدار مجلة متخصصة تعتني في المقام الأول بالدراسات السميائية، فكان أن ظهرت إلى الوجود مجلة علامات في مارس 1994. بالتأكيد لم تكن الفكرة ملكي الخاص، ربما كنت أكثر زملائي حماسة لذلك، ولكن الأساتذة الذين يشكلون هيئة التحرير وعلى رأسهم المرحوم رئيس التحرير عبد العلي اليزمي (الذي غادرنا في عز شبابه مؤخرا) لعبوا دورا كبيرا في صدور المجلة واستمرارها لما يتجاوز العشر سنوات.

- ألا تجد أن مفهوم السميائيات قد فسد شيئا ما وأصبح ضحية سوء استخدام أوصله إلى أن يفقد معناه. وتعود المسؤولية في ذلك إلى القراء والطلبة ومنتجي هذا الفكر الأدبي. تماما كما حدث مع البنيوية باعتراف كلود ليفي شتراوس، ومع السريالية والواقعية..الخ باعتراف منتجيها؟

- ملاحظتك لم تجانب الصواب. ويبدو أن مصير السميائيات لا يختلف كثيرا عن سابقاتها في الفكر. فنحن دائما إما نكتفي بخطاطات شكلية مفصولة عن أصولها ونحاول بسرعة فائقة تطبيقها دون مراعاة للشرط اللغوي الذي سيحتضنها، أو نرفضها بدعوى الأصالة والخصوصية والارتباط الأبدي بتراث أجاب عن كل شيء منذ مدة. الذي حصل أننا اعتقدنا في مرحلة من المراحل أن المفاهيم والمصطلحات تختصر النظرية وتقوم مقامها، واعتقدنا أن النماذج النظرية يمكن أن تحل محل ثقافة الناقد. وهذان أمران لا يمكن أن يقودا سوى إلى تطبيقات فجة تعيد إنتاج النظرية بشكل مشوه، ولا يمكن أن تعرفنا على النص الأدبي.

لذلك فمحاولات "استنبات" هذه الرؤية النقدية الجديدة في البيئة الثقافية العربية لم يحالفها النجاح دائما. فتراث هذا النشاط المعرفي حافل بكثير من الممارسات التي لم تتجاوز حدود نقل مصطلحات ومفاهيم، وأحيانا صياغات كانت تبدو غريبة وشاذة داخل الجسم الثقافي العربي بكل تنوعاته. بل إن

محاولات الخروج عن طوق التقليد النقدي السائد كانت لا تتجاوز في كثير من الأحيان حدود صياغة كلام يستعصي على الفهم، ولا يضيف أي شيء للنص.

إن استيعاب الأسس الفلسفية للسميائيات هو السبيل الوحيد نحو خلق "مثاقفة" منتجة وأصيلة تدرج الوافد المعرفي ضمن ما قدمه التراث في هذا المجال من حيث الصياغة اللغوية، أو من حيث ما يسمح به التراث اللساني العربي من تصنيفات. إن هذا وحده سيجنبنا السقوط في "الرؤية التقنوية" المنتشرة كثيرا في التطبيقات النقدية العربية المعاصرة. وهي رؤية حولت النقاد إلى تقنوقراطيين ساووا في ممارساتهم بين كل النصوص الإبداعية وحولوا النقد إلى تقنيات في القول وفي تنظيم الحدث. كما ستمكننا من التخلص من الخطاطات المسبقة التي ترسم للمحلل حدود حركته، وتدفع النص إلى الكشف عما تود الخطاطة قوله، لا ما يمكن أن تكشف عنه القراءة التي تكتفي بإثارة الأسئلة، أما الأجوبة فلا يتحكم فيها سوى نفس المحلل ودرجة قناعاته.

- هل يمكن أن نفهم من سؤالك أن المثاقفة المنتجة في مجالات كثيرة لم تحدث بعد، وبذلك فنحن ننتظر حدوثها؟ أم أنها حدثت فعلا مع اختلالات وأعطاب؟

- لا أستطيع أن أعطي جوابا كليا وشافيا يشمل كل الميادين. ولكني متأكد من شيء واحد هو أن إيقاع التحديث

كان أقوى من الحداثة ذاتها. إن التحديث سهل، فهو لا يتجاوز استبدال الخيمة بالغرفة المضيئة، والناقة بأفخم السيارات الحديثة، السيف بالآلات الرشاشة. أما الحداثة فشيء آخر، إن الحداثة هي إعادة النظر في تصورنا لإيقاع المضامين الحياتية ذاتها. إنها تصور خاص بالحقيقة والمعرفة وزوايا النظر. إنها تنسيب لكل شيء، فلا شيء ثابت ولاشيء كلي ولا حقائق ثابتة. فكل الحقائق هي سلسلة من التحققات المرتبطة بسياقات لا تتوقف عن التغير.

وهذه قيم من طبيعة أخرى لم نعرفها، ولا يبدو أننا نسير في اتجاه تحقيق بعض نسخها التي قد تكون منسجمة مع تراثنا، أي مع ما يمكن استنباته من خلال اللغة وضمن إوالياتها في الصياغة وفي التقطيع المفهومي. وخير شاهد على هذه المفارقة العجيبة هو تعاملنا مع الوافد الجديد: يمكن أن نلبس بطريقة حديثة ويمكن أن نسافر على متن الطائرات الضخمة، ويمكن أن نستورد المحركات بجميع أنواعها من آلات الكهرباء إلى محركات الفحولة التي أنهكتها السنون. شيء واحد لا يجب أن تمتد إليه آليات الحداثة، ويتعلق الأمر بأنماط التفكير، ما يتعلق بالمناهج الجديدة التي تعيد تعريف النص وتعريف اشتغاله، بل قد تنبهنا فقط إلى معطيات كونية موجودة في كل الآداب لم نلتفت إليها بسبب الحجب والستائر الإيديولوجية التي تعمينا عن رؤية ما قد يقود إلى زعزعة بعض القناعات التي أصبحت مع مرور الوقت من الحقائق التي لا

يمكن أن تمس. ويبدو لي أن الأدب، بما هو التعبير الأسمى عن الوجدان وأكثر الوسائل تعبيرا عن الهوية وكشفا عن حقائقها، شبيه بالعرض، والعرض أسمى من الأرض في عرف ثقافتنا، لذلك لا يجب أن يمس. والخلاصة أننا نعيش التقليد في شكل صيغة تحديثية تدرج المضامين القديمة في أشكال جديدة، وتلك خطورة الشكل على مستوى العلاقات الاجتماعية.

- ترجمت مؤخرا كتابا كبيرا ومهما للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو " تاريخ الجنون". السؤال: هل مشروعك في الترجمة نابع من هذه الرغبة الجامحة في التحديث؟

– لا تقود الترجمة بالبداهة إلى الحداثة. فقد تكون المادة المترجمة تكريسا لقيم التخلف والتبعية الساذجة ونقل ما يوهم بالطمأنينة والصد عن الاجتهاد. ما هو مؤكد، على النقيض من ذلك، أن لا وجود للغة أو ثقافة يمكن أن تتطور استنادا إلى إمكاناتها الذاتية إلى ما لا نهاية. إن قيمة اللغة تكمن أولا في قدرتها على خلق مستويات داخلها، وهي مستويات تلبي حاجات متنوعة بدءا من لغة "الصنايعي"، وانتهاء بلغة الفيلسوف، مرورا بكل المصطلحيات الخاصة بالفنون والآداب، وهو أمر لا يمكن أن تدعيه اللهجات التي يريدون أن يجعلوا منها لغة بالعنف. وتكمن قيمتها ثانيا في قدرتها على استيعاب المتاح المعرفي الإنساني استنادا إلى منطقها في المفصلة والتصنيف وكل أشكال التمييز التي تقود إلى خلق

تغطية لمناطق جديدة لا يمكن أن تدرك وتستوعب إلا استنادا إلى هذه التغطية.

لذلك فالترجمة إسهام في تأهيل اللغة العربية وتمكينها من مسايرة العصر وقدرتها على "حمل" علومه والتعبير عنها، إنها بطريقة أخرى قدرة اللغة العربية على تجاوز كل أشكال التفاوت في النمو بين مجتمعات تسير بسرعة مفرطة وأخرى " داهمتها المدنية "، بتعبير فراس السواح، وهي لم تنجز بعد الكثير من ثوراتها. لذلك فالترجمة الموجهة والمدروسة، أي الترجمة المندرجة ضمن مشروع فكري يهدف إلى الاحتفاء باللغة العربية يمكن أن تكون أداة من أدوات التحديث والحداثة. فالترجمة هي أن نجعل اللغة العربية تتكلم لغات أخرى، ونجعل الفكر الوافد يستشعر راحة وهو يلج عالم اللغة العربية بجمالها وقوتها وأسرارها.

- نعم اللغة العربية في المعترك داخل المجتمع والمؤسسات والأذهان.كنا في فترة سابقة ندعي أن العربية تعاني من اللغة الأجنبية، الفرنسية على الخصوص. لكن اليوم العربية تعاني من التلهيج، وهي نزعة خطيرة تسود اليوم.

- إن هذا الأمر ليس مفصولا عن حالة الاضطهاد التي عاشتها وتعيشها اللغة العربية. فالشهادات العليا لا تقاس بقيمتها في ذاتها، بل تقاس بلغتها. وإذا كان الأمر كذلك، سيكون من الطبيعي أن ترتد اللغة العربية على ذاتها وتتحول، أو

يريدون لها أن تتحول، إلى لغة ثرثرة بدون أية قيمة علمية، كما هو الحال في الكثير من الكتابات التي بدأت تنتشر في الوطن العربي، حيث الغياب المطلق لأي عمق معرفي علمي. أو تتحول إلى أداة لإدارة المعيش اليومي، أي تعود إلى حالة من الحسية الفاقدة للقدرة على التجريد. وحالة الحسية هي التي تفسر ازدهار الأغاني الجديدة التي لا تفهم إلا في ارتباط بأجساد لم تعد تملك سوى جانبها الإيروسي في أشكاله الأكثر بذاءة، وهي الأغاني التي ترددها الفضائيات في حملة شرسة أرادها القائمون على الشأن العربي أن تكون مدمرة بشكل نهائي لكل فن جميل يقود إلى بناء وجدان متوازن، يعشق الفن ويعتمد العلم في تطوير مجتمعه.

وهنا أيضا نعود إلى ثنائية التحديث والحداثة، فالتقنيات التي تستعمل من أجل الترويج للفتاوى والاحتفاء الدائم بأصحاب اللحى التي لا تشيب أبدا، هي ذاتها التي يروج من خلالها لكل التفاهات التي تردد كلاما واحدا وانفعالا واحدا ورغبة واحدة.

- حياتنا تطبع في أوربا وأمريكا. وهم من يخطط للغتنا وهويتنا. بما أنك تهتم بالإعلام المرئي، وبالصورة عموما، ألا تلاحظ الكيفية التي بدأت تحضر بها العربية على الشاشات؟

ج- لا أعتقد أن حياتنا تطبع خارج أوطاننا، على الأقل في هذا المجال، ودور الخارج له أبعاد أخرى. ليس هناك من إعلام

خاص موجه إلينا أساسا إلا فيما ندر، والأمر يتعلق بتوجهات سياسية ذات طابع دعائي في أغلب الأوقات. حاولت أمريكا مؤخرا أن تنشئ فضائية حرة خاصة بالعراق الأمريكي، ولكن يبدو أنها فشلت. إننا نعيش حالة ازدواج مرعب.

على العكس ما هو حاصل في الوطن العربي، خاصة بعد ظهور الفضائيات فنمو الوجدان وتفتحه وتجذره في التربة الثقافية المحلية بما يضمن استمرارية وتطور الثقافة العربية في تغذية، لم يعد يسير بوتيرة تراعي النمو الحقيقي للفرد. فما كانا نعرفه أو يجب أن نعرفه في العشرين من عمرنا نعرفه الآن في الثانية عشرة أو أقل مما خلق حالة اختلال رهيب بين الإطار الحضاري المباشر الذي نحيا ضمنه وبين وعينا لجسدنا وقيمنا. إن القيمة لا تفرز باعتبارها حصيلة لتطور موضوعي ومستقل، بل هي نتاج ما جاءت به التكنولوجيا الحديثة التي داهمتنا ونحن ما نزال نحيا في الخيام والأكواخ القصديرية. إن الإطار المادي القادر على استيعاب قيم الحداثة لم يتوفر، فحل محلها تحديث قسري أدى إل ظهور كائنات مشوهة خلقيا وفكريا وثقافيا.

- يعود تاريخ صدور كتاب ميشيل فوكو" تاريخ الجنون" الى سنة 1961، ويمكن اعتباره الانطلاقة الفلسفية الفعلية لمشروع فوكو الفلسفي. ماهي دوافع ترجمتك لهذا العمل دون غيره؟

- أولا الفضل في ترجمة الكتاب يعود إلى الناشر، فهو الذي أشار إلي، بل ألح علي لترجمة الكتاب. واعتبر ترجمته فتحا مبينا بالنسبة لي وبالنسبة لدار النشر ويتعلق الأمر بالمركز الثقافي العربي. واعتقد أن هذا الكتاب، كما ذكرت ذلك سيسهم كثيرا في معرفة اشتغال المؤسسات مع كل ما يمكن أن يشكل انزياحا عن المعيار. والمعيار لا علاقة له بحكم موضوعي يستند إلى وقائع ثابتة يخضع لها الجميع. بل يتعلق الأمر بفعل ثقافي وثيق الصلة بحالة المجتمع الحضارية. وهو الفعل الذي نستند إليه من أجل الفصل بين ما نقبله باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل، وبين ما نرفضه باعتباره لاعقلا. وهو فصل بسيط في مظهره البدئي، إلا أن امتداداته لا حد لها ولا حصر. فاستنادا إليه ستبنى عوالم تتناقض فيما بينها استنادا إلى المعرفة التي يثمنها المجتمع ويعمل على إشاعتها، وبين تلك التي يعتبرها من إفرازاته المرضية. فالبخل نقيض للتبذير والهوى نقيض للعقل، والحماس نقيض للفتور، والاندفاع نقيض للاستسلام، وكل نقيض قد يصبح جنونا ا استنادا إلى " الوسطية " (juste milieu)، الفاصل بين العقل واللاعقل، بين ذاك الذي اتبع الطريق القويم، وبين ذاك التائه خارج الحدود في هذا الاتجاه أو ذاك.

فهذا الفاصل قد يتسع مداه ليلتهم في طريقه كل مناطق العقل، وقد يضيق لكي لا يحتل اللاعقل داخله سوى حيز بسيط. وما يتحكم في هذا الخط في نهاية الأمر هو الناظم

القيمي. وهو ناظم ليس مرتبطا بالضرورة بالإحالة على الأخلاق والقيم الإنسانية بمفهومها المثالي العام (الديني أو المستند إلى عقيدة ما)، بل هو كل الصياغات الممكنة للفكر الذي يتحكم في مجتمع ما في مرحلة ما (كل يساريي الوطن العربي كانوا مجانين، وربما مازالوا كذلك، في عرف سلطات تحكم على الأشياء استنادا إلى حقائق ثابتة لا تتغير).

استنادا إلى هذا كانت هناك مؤسسة المستشفى العام وكل المؤسسات التي حاولت "تطهير" المجتمع من كل الذي لا يستقيم داخل الخطاطة المسبقة التي تحمي المجتمع.

وأتمنى أن أكون قد أسديت خدمة كبرى للثقافة العربية من خلال ترجمة هذا الكتاب.

- ألا يشكل هذا التوجه انزياحا عن انشغالاتك الأساسية التي يمكن اختصارها في مجال السميائيات بكل تفرعاته؟

- لا الأمر ليس كذلك، ونحن نعيش في مرحلة تاريخية لا تعترف بالحدود بين العلوم والمعارف، فهل يمكن أن نرسم حدودا قاطعة بين الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا وبين الأنتروبولوجيا والسميائيات. ولقد ذكرت مرارا أن النظريات لا تحلل، ولا يمكن لكل نظريات الدنيا أن تحل محل ثقافة الناقد. إن النظريات تساعد على التعرف على الكشف عن المخبئ في المحتمل والممكن والكامن. وهذه المعرفة ليست مودعة في النص، إن الناقد هو من يبنيها. لذلك نردد مع كل

السميائيين المحدثين غير الدوغمائيين إن القراءة هي إعادة بناء قصدية أو قصديات النص وليست التعرف على معنى جاهز ومودع في النص بشكل نهائي. إن البناء يستدعي استنفار معرفة خاصة بالمجتمع والتاريخ والرموز الخ. لذلك فمعرفة عالم الجنون هامة في معرفة عالم العقل. ولذلك، فإن أجمل فصول كتاب فوكو ليست تلك التي يعدد فيها أنوع الجنون كما صاغتها النوزولوجيا القديمة والحديثة على حد سواء، بل العوالم الرمزية التي احتضنت عالم المجنون وأهواءه، وليس غريبا أن يتحدث الفصل الأول في الكتاب عن سفينة الحمقى، وهي سفينة سكنت المسرحيات وتسللت إلى لوحات جيروم بوش وغيره.

حوار مع جريدة الأحداث المغربية:2014/07/9

- يطالع مشاهدي مباريات كأس العالم إعلان إشهاري يصور تمثال المسيح الفادي بريو دي جانيرو وهو ينحني ويضرب الكرة. إلى أي حد حول اقتصاد الإشهار الرموز الدينية ونجوم اللعبة الأكثر شعبية في العالم إلى مجرد حوامل لترويج المنتوجات التجارية؟

- ما تشير إليه ليس غريباً عن آليات "التواصل" الإشهاري، فالوصلة فيه قائمة أساسا على ما يسميه أحد الباحثين في هذا الميدان "القرصنة" أو "الإقناع السري"(فانس باكار). فالإشهاري لا يضع للتداول مادة منفصلة عن السياق الاستهلاكي، فلا قيمة للمادة الاستهلاكية خارج النموذج الحياتي الذي تبشر به، والصورة في هذا الميدان لا "تستثير" انفعالات فحسب، ولا تشرح البعد اللفظي بإضافة "جزئية بصرية" تتعرف عليها العين في ما هو مودع في التسميات والتعليق المصاحب، إنها تُبلور، بالإضافة إلى ذلك، "معنى" يتخلص من خلاله المنتج من نفعيته ليصبح دالا داخل سياق ثقافي

واجتماعي، وتلكم هي الطبيعة الأساسية للإشهار، ولا يمكننا أن نلومه على ذلك.

ولكن للمسألة بعد آخر، فعندما نتجاوز حدود ما يُسمى "الاعتدال "، أي العتبة التي لا يمكن تخطيها دون التشكيك في قيمة الوجود الإنساني خارج الاستهلاك المادي، فإن الأمر يمكن أن يهدد وجودنا ككائنات متحضرة لا يشكل الاستهلاك في حياتها سوى بعد بسيط. وهذا بالضبط ما يتم الآن تخطيه بجرأة ووقاحة قل نظيرها عندنا وعند غيرنا، كما هو الأمر مع المثال الوارد في سؤالك. فقد لا يكون ضارا، بالمعنى الأخلاقي، أن يصرح الإشهاري أن عطرا ما قد يجعل المرأة محبوبة، أو أن مادة استهلاكية ما تعيد لها شبابها، ففي هذه الحالات لا يتجاوز الأمر مغالاة قد يسخر منها العقل ويستهجنها الحس السليم، ولكنها لا تشكل خطرا مباشرا على مكونات وجود ما.

- *أين يكمن الخطر إذن؟*

- عندما يعمد الإشهاري بشكل ممنهج إلى تخريب الوجدان والذاكرة من خلال استعمالات كاريكاتورية للرموز التاريخية والدينية والوطنية، والعبث بأبطال التاريخ القوميين أو العالميين وأمجادهم. ففي هذه الحالة يصبح الأمر ضارا بالحرف وبالمجاز. لأن الأمر يتعلق بالتشكيك في الذاكرة القريبة والبعيدة، وتسفيه كل ما لا يدخل ضمن الاستهلاك المباشر الذي يقوم على حسية تقصي من دوائرها البعد الرمزي

بمفهومه النبيل، أي كما تبلور منذ آلاف السنين، وتعويضه برمزية مزيفة بلا قيمة.

إن الإشهاري في هذه الحالة يخلط بين وضعيات تافهة وعرضية في الوجود، وبين مواقف سجلها الضمير الإنساني واحتفى بها. فأن "نحط" من رمز ديني ونحوله إلى لاعب للكرة، معناه أن نعادل بين المسيح وبين ميسي، وأن نربط كل عوالم الأم وحنانها بقنينة كوكاكولا، معناه أن نضع كل عوالم الأمومة في مقابل قنينة: وكأن الوصلة تقول: بقدر ما نحب أمنا نحب كوكا. وأن نربط "أحمر" كوكاكولا بـ"أحمر" العلم الوطني، معناه أن نمنح كوكا الحب نفسه الذي نمنحه للوطن، ذلك أننا نُصَرِّف عبر هذا اللون حالات العنف الجسدي من خلال الإحالة على حالات الانفعال التي يستثيرها حب الوطن (الوصلة المشهورة "بعد الماتش غادي نرجع نورمال"). وهذا معناه أن الوطن عارض في الوجدان، كما هو عارض العطش الذي ترويه كوكا .

فمن أجل الترويج لمنتجات، هي في أغلب الأحيان نفعية ووظيفية، يستعين الإشهاري بأحاسيس ومشاعر كونية هي جزء من إنسانية الإنسان: يُختصر الحب أحيانا في أحمر الشفاه، ويدل الحرير على الحرية، ويوحي العطر دائما بلحظة جنسية. يتعلق الأمر، كما يقول جورج بينينو بـ"تخريب فعلي للمعنى" وللوجدان. وبهذا، فإن الإشهار لا يساعد على الشراء كما يوهمنا الإشهاري بذلك، إنه يودع الوهم والاستيهام والحلم

المزيف في الأشياء والكائنات التي يعرضها على المستهلك.

لذلك فهو لا يكتفي بالنيل من الأبطال الحقيقيين والتقليل من شأنهم، إنه يعوضهم بـ"أبطال" يعيشون في صور حسية يمكن استبدال بعضها ببعض بسهولة. ألا يكون، من باب الاستهتار بالفضائل الحقيقية أن ننسب معارك وملاحم إلى أبطال ليسوا في نهاية الأمر سوى "أبطال للقمامة"؟

- ثمة في حديثك ما يكشف عن نزعة استحواذية هي ما يتحكم في عمل الإشهاري، ومن خلفه الرأسمال، ألا يلعب السياسي اللعبة نفسها مع "الحشود" حين يتماهى مع المشهد الكروي ويشارك في "الكعكة" (ميركل وهي تشجع المنتخب الألماني في المدرجات كمثال). هل يتعلق الأمر بتلميع الصورة L'image انطلاقا من هذا الحضور الدائم للسياسي في قلب الصورة la photo الاستحواذية؟

- تجدر الإشارة في البداية إلى أن الإشهار لم يعد وسيلة تقنية لبيع مادة نفعية موجهة لاستهلاك مباشر. إنه اليوم يسوق كل شيء: المنتجات الاستهلاكية والأفكار وأشكال السلوك و"لوك" الرياضيين والسياسيين. لاشيء يمكن أن يفلت من سلطانه. لقد كان "الريكلام" القديم يكتفي بالترويج لمنتجات تقوم بوظائف صريحة في حياة الناس، بما فيها المبالغة والكذب والتمويه، ولكنه، شأنه في ذلك شأن البراح في الأسواق، لم يكن يكترث لسياقات البيع وسياقات الاستعمال،

أو لا يفعل ذلك إلا بشكل محتشم، أما الإشهار الجديد فمن طبيعة أخرى، إنه محايد في البيع لا في الإيديولوجيا، إنه لا يبيع فقط، بل يوفر السلوك والمواقف الحاضنة لما يمكن استهلاكه أيضا.

وقد قاد سيغيلا، وهو من أكبر الإشهاريين الفرنسيين الجدد، حملة ميتران الانتخابية سنة 1981، وبعد فوز ميتران في هذه الانتخابات توجه إلى الفرنسيين قائلا: "لقد بعتكم ميتران". انطلاقا من هذه اللحظة التاريخية سيعرف الإشهار منعطفا حاسما: أصبح التواصل في ميدان السياسة تواصلا إشهاريا وليس سياسيا فقط، تواصل تلعب فيه الفرجة والتكتيك اللفظي والحضور البصري دورا مركزيا. فلم يعد السياسي يكتفي بتقديم برنامج لكي يثق الناس فيه، يجب أن يخلق الفرجة التي " تُجسد" هذا البرنامج، فمن خلالها تنبع "الحقيقة" التي يعتقد فيها الناس. لقد قدم سيغيلا إلى جمهور الناخبين "اللوك" السياسي، أي حضور "الرئيس" في الفضاء العمومي من خلال "لقطة لفظية" قوية، ومن خلال "صورة" بالمفهوم المزدوج للكلمة، أي بما يمكن أن يحيل على الفكرة التي يكونها الجمهور عنه، وبما يحيل على "فرجة" بصرية تُعاد من خلالها صياغة البرنامج (صُورة ميتران بلقطة جانبية ينقاد لها المتفرج من خلال لافتة لفظية " القوة الهادئة").

- هل يعني هذا أن ميدان الإشهاري توسع إلى درجة التماهي مع السلطة السياسية ودوائر صنع القرار؟

- يجب أن يعرف الناس أن النموذج الذي أشرتُ إليه سيعمم من خلال إشهار مباشر، ومن خلال إشهار مقنع تصنعه بعض اللقطات العابرة التي تسجل حضور السياسي في الفضاء العمومي، بما فيها ملاعب كرة القدم وغيرها، ما يسمى هادة استراتيجية التواصل. وهناك لقطات كثيرة احتفظ بها التاريخ في هذا المجال: منها "صرخة الفرح" التي عبر عنها رئيسا الدولة والحكومة في فرنسا (شيراك رئيسا للجمهورية وجوسبان رئيسا للحكومة) يوم "انتصرت" فرنسا على البرازيل سنة 1998 وحازت على كأس العالم. ومنها أيضا "فرحة ميركيل في المونديال الحالي وهي تنتفض من مكانها احتفاءً "بانتصار" ألمانيا على البرتغال. تتضمن هذه اللقطات كل شيء: فيها عودة إلى "المعتاد" الاجتماعي، وخروج من "برج" السياسة"، وفيها "فرحة" الطفولة و"عفوية" الانفعال الذي يكشف عن انتماء عميق للوطن (هو انتماء للتيار السياسي الذي يمثله في الواقع). وفي المجمل، نحن أمام دعاية إشهارية مقنعة تسوق لصورة سياسي ليس "منفصلا" عن "هموم" الشعب. وسيلتقط الناس البعد الرمزي في هذه الصورة، أكثر مما تغريهم حاجات نفعية مباشرة. لذلك سيتذكر الناس ميركيل كلما تذكروا انتصارات ألمانيا، ولو كان ذلك في مقابلة واحدة .

- هل يعني هذا أن السياسة أصبحت قابلة للتسويق هي الأخرى؟

- نعم، إن السياسة منتج يشبه باقي المنتجات. وفي هذا المجال أيضا لا يختلف الأمر كثيرا عن التسويق لمنتجات الحياة المادية. فنحن نربط بين فتاة ومشروب ما، بحيث كلما شربنا هذا المشروب تذكرنا تلك الفتاة، ونحن نتذكر شيراك كلما تذكرنا انتصار فرنسا في مقابلة. فمحل الزبون التجاري نضع الزبون السياسي، إننا نبيع رؤساء إلى حشود تجذبها الصور أكثر مما تغريها المفاهيم العقلانية. وفي جميع الحالات فإن الصورة الإشهارية، قصدية كانت أم عرضية، تُستخدم كحلقة وصل بين واقع سياسي أو اقتصادي، وبين رغبة "المستهلك" في أن يكون أكثر من مجرد فرد.

- أنت من الموقعين مؤخرا على بيان حماية العربية إلى جانب ثلة من أبرز المثقفين المغاربة. كيف تقرأ هذه "اللغة الجديدة" المستعملة في الإشهارات التي تكتسح الفضاء العمومي والمكونة من دارجة مكتوبة بأحرف فرنسية؟

- لقد سبق أن أجبت عن هذا السؤال. فقد كتبت قبل أن يدعو الإشهاري المعروف إلى استعمال الدارجة في المدرسة مجموعة من المقالات حول اللغة، منها واحدة خصصتها لهذه القضية بالذات (الدارجة في الإشهار). وكانت الخلاصة أنه على عكس ما يصرح به الإشهاريون، فإن الغاية من استعمال

الدارجة في الوصلات ليست تسهيل التواصل مع كل فئات الشعب، فهناك مجموعة كبيرة من المنتجات موجهة إلى شرائح اجتماعية نالت حظها من التعليم وتعرف القراءة والكتابة وليست في حاجة إلى أن "تتهجى" لكي تتعرف على مضمون الوصلة، بل يتعلق باستراتيجية تتجاوز حدود الإشهار والمدرسة لكي تستوعب داخلها ال تصور الذي يملكه البعض عن المواطن المغربي وحاجاته. إنهم يودون العودة به إلى الانغماس في حالات "حسية" ينجذب من خلالها المستهلك إلى اللحظة الاستهلاكية في انفصال كلي عما يمكن أن تأتي به الموحيات والتمثيلات الرمزية.

وأمر اللغة في جميع الحالات ليس ترفا، فاللغة ليست أداة يمكن استبدالها بأخرى، أو يمكن التخلص منها بعد استعمالها، إنها الوجدان والهوية والوعي وواجهة يتميز من خلالها المتعلمون عن الأميين، والمتحضرون عن المتخلفين. ولها خصوصية في ميدان الإشهار بالذات، فقد سبق أن أشرت أعلاه إلى أن الخطاب الحامل أهم من المنتج. لذلك كلما انزاحت اللغة عن الوصف والتعيين المباشر للكائنات والأشياء، تعمقت الهوة الفاصلة بين العين وما يأتيها من التمثيل البصري. فعندما تستطيع الصورة، من خلال طاقتها ومن خلال اللفظ المرافق لها، الانزياح عن المحاكاة والاستنساخ الحرْفي للمنتج، تكون دائرة التمثيل اللفظي قادرة على استيعاب ممكنات الخزان الإيحائي داخلها.

- المسألة ليست بريئة إذن، ولا تروم تحقيق أكبر قدر من التواصل؟

- بالتأكيد، فالوصلة الإشهارية المُدَرَّجة لا تحتفظ سوى بالتقريري الفج والصريح والواضح للعيان. إنها تكتفي بتشخيص "فَرْحَة" الامتلاك أو الاستعمال. وهي فرحة لا تختلف في جوهرها عن فرحة الأطفال الذين يُقبلون على الشيء في ذاته، لا على صورة رمزية منه. وكنت قد شبهت هذه الحالة بما يمكن أن تحيل عليه الحكمة الشعبية: "الحر بالغمزة" و"العبد بالدبزة". إن "الغمزة" لغة توحي وتُضمر وتُلمح، في مقابل "دبزة" تؤلم وتنبه بالقوة، "الغمزة" إيحاء ومعنى موارب وتأمل ومعان ثانية تُبْنى في الوجدان الصوفي، أما "الدبزة" فتلبية لحاجة مباشرة تَضْمن للمرء كفاف العيش وحده.

وهذا هو مضمون الاستراتيجية التي تحدثت عنها أعلاه: استهلكوا بالدارجة، وسنفكر مكانكم، وهو ما يعني وجوب فصل لغة الاستهلاك عن لغة المتعة الثقافية والمعرفة العالمة: للجموع الغفيرة لسان دارج به تأكل وبه تشبع، ولقلة من الناس لغة أو لغات أجنبية يحققون بها متعة في الروح وفي الجسد.

على الشعب إذن أن يظل جاهلا لكي يستوعب منتجات بلاده، يكفي أنه يتكلم دارجة يستطيع من خلالها التعرف على حاجاته دون وساطة الرمز والبناء الفني للوصلات، كما هو

الحال في البلدان المتقدمة، فهناك لا يتوجه الإشهاري إلى مستهلكين بلا ذاكرة جمالية، بل إلى كائنات تستهويها حقائق "الفن" التي يتضمنها الاستهلاك أيضا.

- في هذه النقطة، ما الفرق بين العقل الإشهاري الغربي (إن صح هذا التعبير) أو فيما سميته البلدان المتقدمة ونظيره هنا في المغرب؟

– يجب التذكير، في هذا السياق أيضا، أن نجاح وصلة إشهارية ما لا يكمن في "جماليتها"، بل في قدرتها على الدفع إلى الشراء. هذا مبدأ مركزي في آليات التسويق. ومع ذلك، فإن الإشهاري لا يتوجه إلى "مستهلك" بلا ذاكرة كما سبق أن أشرت إلى ذلك، بل يتوجه إلى مواطن يتحدد وعيه ضمن حالة حضارية تتحكم إلى حد كبير في طبيعة الوصلات التي يقدمها للمستهلك. لذلك، فإن موطن القيمة الفنية للوصلة هو المستوى الحضاري للمتلقي، وليس عبقرية الإشهاري المبدع فقط. لذلك عادة ما تنتقي الوصلة "قراءها"، أي تتوجه إلى شريحة بعينها اعتمادا على ما تعرفه عن هذه الشريحة وعن مستواها وتطلعاتها وقيمها.

وهذا ما يفسر مثلا وجود اختلافات في طبيعة "الحجج" المستعملة من أجل إقناع هذه الفئة من المستهلكين دون غيرها (نتوجه إلى الشباب بلغة لا يمكن استعمالها في التوجه إلى كبار السن، وتختلف الحجج الموجهة إلى النساء عن تلك التي

نخاطب من خلالها الرجال). وهذه أيضا مبادئ مركزية في صياغة الوصلة الإشهارية.

لذلك لا وجود لوصلة إشهارية تتوجه بشكل مباشر إلى المستهلك وتقدم له منتجا محددا من خلال وظيفيته ومن خلال قدرته للاستجابة لهذه الحاجة أو تلك. إن الأمر، على العكس من ذلك، يتم داخل "الفرجة الحياتية" ووفق إكراهاتها الأخلاقية والثقافية. هناك دائما محاولة لتسريب المنتج إلى الذات المستهلكة ضمن دائرة رمزية هي المقصودة من الدعاية وليس المنتج في ذاته: يقال إن بائع الأحذية لا يبيع أحذية وإنما يبيع أقداما جميلة .

بعبارة أخرى، إن الإشهار يبشر بنمط في الوجود وبكينونة تتجاوز يقين التملك الآني لمنتج ما، أي كل ما يمكن أن يعد به المنتج. إن الإشهار "صناعة للمعنى" وليس مجرد عرض لمادة، فبدون هذا المعنى لن تختلف المواد عن بعضها بعضا. وليس غريبا أن يُقدم للمواطن الفرنسي، في أغلب الحالات، إشهارا يخفي غايته في الشعر والمرح والوضعيات الساخرة، ويقوم باستحضار بعض المواقف الإنسانية الكبرى كتلك التي تثيرها الأساطير القديمة منها والحديثة .

وعلى العكس من ذلك، فإن ما يقدمه الإشهار للمغاربة لا يتجاوز حدود منتجات لا تستثير في أغلب الحالات سوى انفعالات تُعبر عن الفرح بالامتلاك أكثر مما توحي بالرغبة في التماهي في نموذج سلوكي ما. فعادة ما يتوجه إلى المستهلك من

خلال لغة فقيرة من حيث المخزون الدلالي ومن حيث الإيقاع الرمزي. إنه يفعل ذلك لأن غايته هي التمثيل للحظة استهلاكية فقيرة من حيث حاجات التماهي واستثارة أفق الحلم والشعر والتسامي. صحيح أن غاية الإشهار هي البيع، ولكن البيع ليس منفصلا عن ذات متحضرة "تحلم" باستهلاك الرمزي، ولا تكتفي بما يوضع بين يديها "حافيا" .

- أليست هناك آليات لحماية المواطن من تجاوزات الإشهاريين الذين يبدو أن ما يملكونه من سلطة شجعهم على تخطي حدودهم وخوض مقامرة التقرير في مصائر الأجيال المتعلمة؟

- في حدود علمي هناك قانون اعتُمد في البرلمان أو نوقش فقط، له علاقة بتنظيم الحقل الإشهاري، ولكن ليست هناك مصلحة مستقلة مهمتها مراقبة المنتجات الإشهارية كما هو الحال في فرنسا مثلا حيث هناك ما يطلق عليه: مكتب مراقبة الإشهار (bureau de vérification de la publicité). والهاكا لا تتدخل إلا في "القضايا الكبرى" من قبيل الخصومات بين السياسيين، أما وجدان المستهلك فلا قيمة له عندها في ما يبدو.

وعلى المستوى الإبداعي كانت هناك مجهودات محمودة حاولت أن تخاطب في الوجدان المغربي بعض الشحنات الجمالية من خلال بناء وصلات تخاطب المستهلك بشكل ذكي، أي توقظ الشاعر الذي يرقد داخله، بتعبير سيغيلا. ولكنها

سرعان ما اختفت لتحل محلها الموجة الجديدة التي يتزعمها أصحاب الإشهار بالدارجة، وهي موجة تعيث الآن فسادا في وجدان هذه الأمة بدون رقيب أو حسيب، في غياب رقابة الهاكا ورقابة الوزارة الوصية ورقابة سلطة المثقفين والمهتمين بميدان الصورة عامة.

وهو ما لاحظناه أعلاه ونحن نتحدث عن اللغة "الحافية" الجديدة التي تبناها الإشهاريون. فهي لغة تكتفي بوصف مباشر للمنتج خارج أي بعد جمالي، وهو أمر مفهوم في تصور الإشهاريين المغاربة، أو البعض منهم على الأقل، فنحن لسنا في حاجة إلى مواطن يحلم، بل في حاجة إلى مواطن يرغب، أي يستهلك مع المنتج اللحظة الآنية خارج الحلم. إن الحلم مفتوح بطبيعته وقيمته في ما يطلقه من طاقات لا ما يمكن أن يتحقق ضمنه، أما الرغبة فعرضية وآنية، إنها مشروطة بلحظة تحققها.

ويكفي استحضار الحملات الإشهارية المتعددة حول "السلف" ومنتجات الفاعلين في ميدان الاتصالات، بل يجب أن نستحضر "خروف العيد" الذي يبني معاني استنادا إلى تركيبة لغوية تافهة من قبيل: إلا بغيتي حولي سمين شوفلك كريدي زوين. أو تلك التي تتوجه إلى شباب وتدغدغ فيهم كل مشاعر المراهقة العابرة: ديما مرغلين.

لقد سقط هذا النوع من الوصلات، وغيرها كثير، في شراك شعارات تغتصب الحشود وتشدهم إلى حاجات استهلاكية

تفرضها طقوس قسرية. فكل الفضاءات والوضعيات الممثلة فيها تحيل على عوالم ضحلة بدون أي قيمة إيحائية سوى ما تتضمنه من إكراهات اجتماعية مستمدة من عقيدة مهووسة بالتشخيص (موظف يحمل فوق رأسه كبش أو يضعه أمامه على دراجته النارية) .

حوار مع جريدة الاتحاد الاشتراكي:

2014/6/14

- شكل اهتمامك بالمعنى أساسا للدراسة والتحليل، منعطفا في طريقة عملك فقد قادك إلى تطليق الخطاطات المسبقة، فهل هي البداية الفعلية لمشروع سعيد بنكراد، خاصة في تحوّلك إلى تحليل النصوص السردية ضمن رؤية جديدة تنتصر لإبداعية النص ككائن حي وليس جثة هامدة، يستضمر سياقات مولدة للتأويل بالنظر إلى الفرضية القائلة بأن المعنى متجدّد رهين بسيرورات متغيرة؟

- أشكرك أولا على استضافتي على صفحات جريدة الاتحاد، وأشكر كل العاملين بها. أما في ما يتعلق بسؤالك، فأنا أنحدر من تيار يعتبر المعنى حجر الزاوية في الوجود الإنساني، فنحن موجودون في المعنى ومن خلاله نحضر في تفاصيل المعيش. لقد جئت إلى السميائيات عبر بوابة مدرسة باريس، وهي مدرسة تعتبر نفسها جزءا من الفينومينولوجيا القائمة على مبدأ القصدية الذي يكون الوعي الإنساني وفقه موجها دائما إلى

فهم ما يأتيه من خارجه، وأن ما يحدد معنى الظاهرة ليس جوهرا مزعوما يمكن الوصول إليه، بل سلسلة من المحددات هي معنى الظاهرة، وبتلك الصفة تحضر في الذهن، كما تعتبر نفسها الوريث الشرعي للكلوسيماتيك الدانماركية ممثلة في هالمسليف، فقد بشر هذا اللساني بسميائيات إيحائية تُبنى استنادا إلى عملية تدليلية تحول المعنى التقريري إلى معنى ثان هو المضافات الدلالية الاستعارية. إلا أن هذا التصور لم يتجاوز حدود رصد المعنى من خلال مجموعة من العلاقات الثنائية حيث تنتشر الكتلة الدلالية أمام الوعي في انفصال كلي عن القارئ الذي تقلص دوره واختُصر في التعرف على ما أودعه المؤلف في ثنايا نص لا يخفي حقيقته. وهناك في تصور هذه المدرسة عُدَّة نظرية جاهزة هي التي تمكن المحلل من وضع اليد على هذا الكم الدلالي المعلوم.

ولئن كانت هذه الخطاطات قد ساعدتنا على فهم أفضل للنصوص السردية، فإنها تحولت في نهاية الأمر إلى تمرين تشابهت من خلاله كل النصوص. لم تعد هذه الخطاطات اليوم مقنعة ولم يعد في مقدورها الكشف عن أسرار نصوص معاصرة ليست من طبيعة الحكايات أو الأساطير التي اشتُقت منها، ولا يمكن الآن التعامل مع النص باعتباره كيانا مكتفيا بذاته منفصلا عن قصد صاحبه ومنفصلا عن قصد قارئه، ووحدها العلاقات الداخلة يمكن أن تكون بؤرة لدلالاته. فهذا افتراض يسلم بأن العوالم النصية الداخلية واعية، وأن

الكلمات مطواعة في يد صاحبها، وأن الرمز علبة معتمة يمكن فتحها واستعمال ما بداخلها في غفلة من السياقات المضمرة التي تختفي في كل شيء، في الاستعمالات وفي الدهاليز المظلمة للذات المبدعة والكلمات.

إن النصوص أعمق من ذلك، ومعناها لا يوجد في ذاتها، بل في امتزاجها بأفق القارئ. إن ما هو مودع في النص جزء من موسوعة، وهذه الموسوعة هي الذاكرة المشتركة بين نص يبني معانيه ضمن سياقاته، وبين قارئ لا يمكن أن يكون خالي الذهن.

- هناك تجارب فلسفية وفكرّية لا تقدّم نفسها كأعمال سيميائية، مع وجود كل الآليات والأدوات السيميولوجية في اشتغالها العميق على التاريخ والموضوعات الظواهر والمفاهيم، ميشيل فوكو وجيل دولوز، فهل يمكن القول بأن نشوء السميائيات وتطورها على ما هي عليه الآن غير مدينة فقط للبنيويين واللسانيين؟

- بالتأكيد لا يمكن رد السميائيات إلى اللسانيات وحدها. وهذا أمر كان معروفا منذ أن اطلع الناس على سميائيات بورس. فهذا الفيلسوف الأمريكي فينومينولوجي ومنطقي في المقام الأول، ولا يربطه باللسانيات أي شيء. بل إن اللغة لا تحتل في منظومته الفلسفية سوى موقع بسيط. لقد انطلق من التجربة الإنسانية في شموليتها من أجل استخراج القواعد

التي تشتغل وفقها العلامة. وهذه القواعد ليست تعريفات بسيطة، أو صنافة مكتفية بذاتها، بل هي تصور فلسفي يجعل مقولات الإدراك، بالمفهوم الفينومينولوجي للكلمة، هي أساس البناء الثلاثي الذي نستطيع من خلاله استعادة التجربة في شكل مفهومي هو وحده ما يحضر في الذهن، وهو وحده الذي يمكننا استقبالا من تنويع شكل الحضور الإنساني في الوجود. بل يمكن القول الآن إن الفينومينولوجيا كانت أساسا مركزيا من أسس السميائيات، وإن بتفاوتات في الفهم والقدرة على التجديد داخلها. فكريماس نفسه شيد عوالم الهوى عنده استنادا إلى مقولة مركزية هي " التوتير" protensivité التي ليست شيئا آخر غير تحوير داخلي لمقولة القصدية المشار إليها أعلاه، فهذه القصدية هي التي تتحكم في الطاقة الهووية الأولية، فبدونها لا يمكن أن تعرف حالات استقطاب داخلي إلا من خلال قدرة الوعي على أن يمتد خارجه في ما يشبه الرغبة في الامتلاء.

ومن جهة أخرى، فإن من يقرأ كتاب تاريخ الجنون يدرك أيضا كيف يسكن السر السميائي الوثائق والممارسات والأعمال الفنية، والمواقف الإنسانية المتنوعة. فقد خصص فوكو الفصل الأول كله للحديث عن "سفينة الحمقى"، وعن عوالم عجيبة كما بنتها لوحات غويا وأعمال جيروم بوش، وهي عوالم صنعها مخيال مزقته الأهواء، ولم يكن وليد طاقة عقلية واعية. وليس هناك من سميائيات أكثر من البحث في الألوان

والخطوط عن بقايا عنف لم تستطع النفس التخلص منه إلا بصبه في تجربة فنية منفصلة عن المفاهيم، أي العودة بالحسي إلى ما لا يمكن أن يستوعبه سوى الحسي.

- في تقديمك لترجمة كتاب "ست جولات في غابة السرد" لأومبرتو إيكو، نوّهت بأن المؤَلَّف ليس كتابا في نظرية الرواية وإن كان يتحدث عن أسرار الرواية، ولا كتابا في التأويل وإن كان يتحدث عن الأكوان الدلالية. أي هو مجمل تأملات إيكو في البناء والزمن والتخييل الروائي، كيف ذلك؟

- ما قلته عن "ست نزهات في غابة السرد" هو ذاته ما قلته في المقدمة التي وضعتها لآخر كتاب لإيكو وهو "اعترافات روائي ناشئ" الذي صدر عن المركز الثقافي العربي مؤخرا (2014). ففي الكتابين معا تحدث إيكو عن التجربة السردية في أبعادها "السرية"، تلك التي تتناول مجموعة من القضايا الخاصة بالكتابة ذاتها، بعيدا عما يمكن الخطاطات التحليلية التي تزعم لنفسها القدرة على معرفة السر الدلالي من خلال "مفاتيح" موضوعة لذلك. لقد تحدث في الكتابين معا عن تجربة تخييلية تُبنى ضمن عوالم ممكنة هي في الأصل بناءات ثقافية تعيد صياغة الواقع ضمن تخييل هو ما يحدد هوية الكائن البشري في نهاية الأمر. لقد تحدث عن سيرورة البناء وسيرورة الكتابة بالأصابع وعن السيرورة التي تتسلل من خلالها عناصر من حياة المؤلف إلى النص وتصبح جزءا

من عوالم التخييل، بل تحدث عن السرد باعتباره يقوم بوظيفة "استشفائية".

إن السرد هو في المقام الأول احتفاء بالزمن، أو "هو حارس الزمن" بلغة ريكور، فهو لا يمكن أن يوجد إلا محكيا حسب ريكور دائما.

وليس غريبا أن يعيد ريكور صياغة الهوية كما تتحقق في السيرة الذاتية من خلال الفصل بين ما يسميه الهوية/المماثلة والهوية /الإنية أو العينية، أي بين ما يحدد للذات مجموع أدوارها بالتزامن أو التتابع في المتحول الزمني، وبين "الديمومة في الزمان"، أي ما يجعل من الأنا هي ذاتها منذ الولادة إلى آخر لحظة في الوجود. والجامع بينهما يشكل ما يسمى "الهوية السردية".

وهذا هو الذي جعل حضور الكونت دو مونتي كريستو، وهو شخصية تخييلية من إبداع ألكساندر دوما الأب، أقوى في أذهان الناس من ميرابو، الشاعر والثائر الفرنسي الذي كان محكوما في قصر إيف في مرسيليا. وهو الذي جعل الكثير من الشبان البريطانيين يصنفون تشرشل ضمن الشخصيات التخييلية، وينظرون إلى شيرلوك هومز باعتباره شخصية من الواقع.

فنحن من غابر الأزمان نحكي، ولا نفعل ذلك من أجل استعادة ما فات، بل رغبة منا في فهم ما حدث أو ما يمكن أن يحدث، أو نفعل ذلك فقط من أجل الاستمتاع بحالات لا تحكمها قوانين العالم الواقعي، تلك هي حكمة إيكو في الكتابين معا.

- عربيّا نادرة هي المشاريع السيميائية الجيدة التي اشتغلت على السرديات، واستنبتت إبدالات و إواليات جديدة في فهم و تحليل النصوص السردية، الرواية تحديدا، لك كتاب نظري تحت عنوان " السيميائيات السردية، مدخل نظري 2001 " وآخر يتضمن تجربة تحليلية تحت عنوان " السرد الروائي وتجربة المعنى 2008 "، برأيك ما هو الأفق الجديد و المغاير الذي فتحته القراءة السيميائية للنص التخييلي العربي؟

- أولا السميائيات ليست حلا سحريا للمشاكل التحليلية التي تثيرها النصوص، وهي لا تغني عن التصورات العلمية الأخرى، والسميائي الحقيقي في حاجة دائما إلى الاستعانة بما تم التوصل إليه في الأنتروبولوجيا والفلسفة واللسانيات وغيرها من العلوم. وحكاية الكتاب الأول غريبة، فأنا كتبته في البداية فقط اعترافا بجميل كريماص علينا، فقد كان أستاذنا في فرنسا، وكانت بداياتنا في السميائيات على يديه، ولكن هذا الكتاب اتخذ مسارا آخر وعرف انتشارا كبيرا لم أكن أتوقعه. فقد أعيد نشره مرة ثانية بدون علم مني في الجزائر، سنوات بعد ذلك أعادت نشره دار جديدة في المغرب في طبعة ثالثة، ثم طلبت مني دار الحوار في سوريا نشره للمرة الرابعة سنة 2012. ولقد كان الكتاب تعليميا ولا يقوم سوى بعرض لنظرية مدرسة باريس بشكل" محايد"، كنت أود أن يطلع الناس على هذه النظرية من خلال صيغة شاملة تحيط بكل جوانبها.

أما الكتاب الثاني فمن طبيعة أخرى، إنه ينتمي إلى مرحلة أخرى في حياتي العلمية، فقد قدمت فيه تصورا جديدا هو جماع ما توصلت إليه من خلال قراءاتي لبورس وإيكو وريكور وهوسيرل. فقد أصبحت أتعامل مع النصوص بنفَس تحليلي لا علاقة له باليقينية التي طبعت بعض كتاباتي السابقة. وقد صدَّرته بمقدمة طويلة أشرح فيها هذا التصور. وهو تصور كان أساسه هو الربط المتواصل بين أفقين لا يمكن أن نمسك بعمق التجربة وغناها الدلالي بدون ما يأتي به هذا في علاقته بذاك، فالفهم ليس معرفة بالنص فحسب، بل هو معرفة بالذات التي تقرأ. وضمن هذا التصور قرأت مجموعة كبيرة من الروايات.

- أنت من السيميولوجيين العرب القلائل الذي غادروا بجسارة العمل الأكاديمي الصرف و اهتموا بمعترك الحياة اليومية، وبادروا إلى تفكيك ظواهر "الإرهاب" و"الحجاب" و"نجوم كرة القدم"...الخ من منطلق سميائي دائما، هذه المزاوجة بين الأكاديمي وقضايا المعيش اليومي، هل يضمر القيمة السياسية لعمل السيميائي من جهة؟ أم يدخل في صلب العمل السيميائي الضروري و الملحاح؟

- لست أول من فعل ذلك، فقد كتب رولان بارث كتابه "أسطوريات" بالمنطق نفسه، وكتب بعده إيكو كتابا شبيها بذلك، وأحاول من جهتي البحث في ذاكرة نصوص أخرى، نصوص من الحياة غير ما يقدمه الأدب العالم. فالحجاب

والبطل والصورة والجسد والمعتقدات الصغيرة ليست مظاهر محايدة، وليست مجرد جزء من محيط صامت، بل هي الواجهة الرمزية التي تداري فيها الذات جزءا من قناعاتها، وجزءا من خوفها واستيهاماتها. إنها، بعبارة أخرى، تندرج ضمن أنساق دالة تحيل على مضامين موغلة في أعماق لا يمكن أن تستوعبها عين أَلِفت محيطها وتماهت فيه.

فالإنسان عادة ما يخبئ في مظاهر "العادي" و"المألوف" و"المتعارف عليه" مجموعة كبيرة من المواقف والأحكام والتصنيفات، كما يُضمنها انفعالاته وأهواءه وسيلا كبيرا من الرغبات التي لم تجد طريقها إلى الإشباع.

لذلك على الأكاديمي أن يفكك هذه المظاهر ويلتقط منها ما يحيل على المعاني في انفصال عن مادياتها الظاهرة. وهذه الدراسات هي التي ضمها كتابي الأخير " وهج المعاني " الصادر عن المركز الثقافي العربي ن سنة 2013. وقد سبق أن صدر لي كتاب قبل ذلك بعنوان مسالك المعنى عن درا الحوار سنة 2006، وهو أيضا يصنف ضمن هذا التوجه، وإن من خلال نصوص دينية وسياسية.

- أفردت للصورة والصورة الاشهارية بالذات الكثير من اهتمامك السيميائي، الملفت في مشروعك هو غياب الاهتمام بالسينما والاشتغال على المادة البصرية للفيلم السينمائي؟ هل لديك نفس موقف رولان بارث من السينما؟

- لا ليس لدي أي موقف من السينما، على العكس من ذلك، فأنا كثير الاهتمام بالسينما، ولي الكثير من الأصدقاء الممثلين والمخرجين، فقط الظاهرة الإشهارية تبدو في تصوري أكثر حضورا في المشهد الثقافي والاجتماعي من غيرها من النصوص البصرية، بل أصبحت الآن جزءا من المحيط. فإذا خَلَّصنا الشوارع والواجهات والتلفزيون والمجلات من الصور والملصقات الإشهارية، فسنكتشف أنفسنا أمام محيط آخر لن نستطيع التعرف فيه على أنفسنا كما كنا نفعل من قبل.

من جهة ثانية، للإشهار متعة اللعب بالمعاني والانفعالات، والتقاط اللحظة العابرة في حياة الناس وتحويلها إلى طاقة استيهامية تتجاوز حدود الزمن لتستوطن الوجدان. لقد تسلل الإشهار إلى أكثر التفاصيل دقة في جسد الإنسان، فاختار له كل شيء، اختار له حبات المنوم ومسكن الآلام، بل اختار له آراءه في السياسة والاقتصاد والاجتماع، كل شيء معروض للبيع. لذلك فالغاية من دراسة الإشهار لم تكن فقط عملا أكاديميا محايدا، بل تعليم الناس كيف يقرؤون الصورة ويكشفون عن لغتها وعن طريقتها في إنتاج معانيها، ورغبة أيضا في الكشف عن كل الخدع التي يستعملها الإشهاريون للتحكم في أذواق الناس والدفع بهم إلى حالات تنافس بلا قيمة.

ومن هذه الزاوية قدمت قراءات متعددة لوصلات إشهارية حاولت من خلالها تأكيد قوة التحليل السميائي على الكشف عن دلالات لا يمكن أن تدرك من خلال مقاربات تكتفي بشتم الإشهار أو الحكم عليه من الناحية الاقتصادية.

- هل يفكر سعيد بنكراد في كتابة الرواية، إسوة بأنداده السميائيين الذين زاوجوا بين العمل السيميولوجي وكتابة السرد؟ أم يعتبر عمله الأكاديمي ونصوصه التأويلية روايات ونصوصا حكائية وتخييلية؟

-قد يكون الأمر كذلك، وقد يكون السرد جزءا من رؤيتي للحركة في الزمان، فيكفي أن أعرض رحلتي في البحث لأكون قد ضمنت تجربتي نفسا سرديا، ولكنني مع ذلك أفكر دائما في كتابة رواية، ولكنها رواية بالمعنى الذي يجعلها أبعد ما تكون عن سيرتي الذاتية أو سيرة محيطي المباشر، أريدها أن تكون أداة لفهم ما لم استطع إدراكه .من خلال المفاهيم، للسرد إغراء الانفعالات وللمفاهيم سلطة العقلي

الأستاذ سعيد بنكراد للاتحاد الاشتراكي:

2013-07-12

- أستاذ سعيد بنكراد أنت باحث سميائي، وبحكم مجال تخصصك تقيم وزنا كبيرا للرموز والإشارات والمعاني الخفية في الأشكال، الدين مجال رمزي وإشاري أيضا، كيف يتعامل السيميائي مع الرموز الدينية؟

- سؤالك هذا هو في الأصل صيغة لسؤال سابق عليه يمكن صياغته في الشكل التالي: هل هناك فواصل قطعية بين ما يصنف ضمن الطقوس الدينية وبين تجليات التجربة الفنية؟ تتعدد الأجوبة عن هذا السؤال وتتناقض فيما بينها في الكثير من الأحيان، لكن الثابت في التاريخ الإنساني أن "أشكال التدين" الأولى عبرت عن نفسها من خلال ممارسات رمزية متنوعة لم تكن في بداياتها الأولى سوى أشكال فنية من طبيعة "تصويرية". وهذا ما أثبته المتخصصون في عصور ما قبل

التاريخ عامة، وفي الفن البليوليتيكي على وجه الخصوص، فقد "اسشعر" الإنسان القديم(أي "أحس" في داخله متعة مندفعة إلى الخارج فيما يشبه القصدية التي تستهدف موضوعا غير محدد المعالم) الحاجة إلى صنع تماثيل لعشتار وإنانا وارتميس وغيرها من الآلهة، وصنع الجرار الفخارية وضمنها الكثير من أحاسيسه وتصوراته للخصوبة والأمومة والعطاء؛ قد يكون ذلك رغبة منه في استعادة الرمزية الخاصة بجسد المرأة بكل نتوءاته. والشيء ذاته قام به عبدة الأوثان بعد ذلك، فقد كانوا في حاجة إلى "نحاتين" قادرين على "خلق" آلهة جديرة بالعبادة (إن الذي صنع تماثيل قريش كان فنانا قبل أن يكون وثنيا).

هذا أيضا ما أكدته التأملات الفلسفية اللاحقة، التي لم تر في النصوص الدينية كلها سوى "استعارة شاملة" حاول من خلالها الإنسان، منذ لحظات إدراكه الأولى لشرطه ككائن فان، تبرير الموت والقتل والتضحية، وحاول من خلالها أيضا تفسير الكثير من الظواهر السلوكية (روني جيرار). فكل الأشياء والكائنات التي التقطها الإنسان وفصلها عنِ محيطها ووجهها نحو استعمالات أخرى، وبث فيها المتعة واللذة والرهبة والتقديس، بما في ذلك الخطية الزمنية والإعداد الفضائي، هي كلها من طبيعة دينية من جهة، فقد نُظر إليها باعتبارها واسطة نحو عوالم موجودة في ما هو أبعد من الحس، البصري

والسمعي، ولكنها فنية من جهة ثانية، لأن أدرك بالحدس الحسي أن هذه العوالم لا يمكن أن تدرك إلا من خلال تأمل "الماثل" أمام العين بشكل مباشر، و"الماثل" في هذا السياق يشير إلى القدرة على عزل وفصل الشيء عن بعده الوظيفي وتأمله في ذاته، أي خلق "الموضوع الفني" فالجرة هي جرة في ذاتها، ولكنها تعد موضوعا فنيا في سياق التناظرات التي يمكن أن يستثيرها الإيحاء الرمزي في العين التي تتأملها ("حذاء" فان غوغ عند هاديغر).

قد يكون هذا هو أصل التقابلات بين الدين والفن من جهة، وبين العلم من جهة ثانية. فالأشياء في العلم موجودة من خلال ماديتها (مكوناتها وإمكاناتها في التفاعل مع غيرها من الأشياء)، أما وجودها في الفن والدين فيتحدد من خلال رمزيتها، أي معناها داخل التجربة الإنسانية. ويمكن القول، على غرار ما قاله "ميرلو بونتي"، إن العلم يتحكم في كل أشياء حياتنا، ولكنه يظل خارجها، أما الفن فلا يرغب سوى في استيطانها. وهذا الفصل هو الذي يجعلنا اليوم نستمتع بما يروق العين من جمال الأشكال وتناسقها، ولا نلتفت إلى مادة النحت في ذاتها.

لذلك لا نستطيع في الغالب من حالات التأمل، التي رافقت الكائن البشري على الأرض، الفصل بين ما ينتمي عنده إلى الدين "الخالص" وبين ما ينتمي إلى الفن بمفهومه الحصري. إن الحدود بينهما هشة ومطاطية. ذلك أن الفن

يصبح مصدرا لمتعة حقيقية لحظة امتلاكه القدرة على استثارة "حالة ثانية" تشد الكائن إلى عوالم تتجاوز المعطى المباشر، وهذه العوالم شبيهة بغموض والتباس الملكوت الذي يقترحه الدين ويبشر به.

فهل كان هذا التمييز حاضرا في ذهن ذاك الذي كان ينبش في الأرض أو يرسم على جدران الكهوف حيوانات وخطوطا منذ مئات الآلاف من السنين؟ لا أملك جوابا جاهزا عن هذا السؤل، ولكن المؤكد أن مصدر "المتعة" هنا وهناك لم يكن سوى هذه الممارسات ذاتها. لقد كانت في الفن مجسدة في الموضوع الفني ذاته، وكان مصدرها في الدين تلك الرغبة في الخلود والعيش خارج زمنية تورث الأمراض والأحزان والمآسي. ويصدق على الحالتين معا ما يصدق على قارئ الشعر عند كولريديج، فعلى هذا القارئ في تصوره أن يندفع دائما إلى الأمام، لا رغبة في الوصول إلى غاية هي النهاية في كل شيء، بل لكي ينطلق في سفر هو مصدر المتعة ذاتها.

استنادا إلى هذه الملاحظات الأولية يمكن قراءة التجربة الدينية، في بعض مظاهرها، باعتبارها "بقايا" ممارسة فنية موغلة في القدم فقدت "فرادتها" وطاقات الإبداع فيها منذ أن تحولت إلى تجربة مشتركة تتكرر من خلال قواعد ثابتة هي ما يتحكم في الشعائر التي يمارسها كل المنتمين إلى هذا الدين أو ذاك.

- الفن مجال شاسع للإشارات و الألوغوريات، هل يحتوي على مناطق يمكن أن تتعارض مع الإسلام؟

- من زاوية نظر باحث، أنا لست معنيا في واقع الأمر بالتعارض أو التطابق بينهما، فمهمتي هي وصف الظواهر والكشف عن العلاقات التي تخفيها البداهة والتداول الوظيفي للأشياء. وفي جميع الحالات، فإن هذا التعارض مسألة خلقها الفقهاء، ولم تكن قانونا صاغه مشرع معني بضبط العلاقات بين الأفراد والجماعات وحماية مصالحهم. فالنصوص الدينية، في غالب الأحيان، لا تحرم ولا تحلل من تلقاء نفسها. وهذا ما تؤكده بعض حالات التحريم والتحليل المعروفة. فالنصوص التي حرمت على نساء السعودية سياقة السيارات، هي ذاتها النصوص التي أحلتها في كل الدول الإسلامية، أو في أغلبها على الأقل. هل العيب في النصوص، أم أن هناك مسألةً تعود إلى تقديرات تتحكم فيها ثقافة الفقيه وتاريخه ومزاجه وطبعه؟ يبدو لي أن تاريخانية النصوص هي وحدها من يملك القدرة على الحسم في أمر هذه القضايا.

لذلك، عوض الحديث عن التحريم والتحليل، نحن نفضل الحديث عن قضايا تُصنف ضمن ما يعود إلى "الضمير الفردي"، فهو وحده يملك الحق في أن يحرم على نفسه ما شاء، ويحلل لها ما شاء، شريطة أن يفعل ذلك ضمن ضوابط القانون الوضعي الذي ينظم الفضاء العمومي، بما فيها ما يسمى "الأخلاق الاجتماعية" التي تقوم في الأساس بحماية

إنسانية الإنسان نفسه(لا يقبل أحد أن يمارس الناس الجنس في الشوارع العمومية). فمن حق الذين لا تعجبهم حفلات موازين أو غيرها من المهرجانات ألا يحضروها، ومن حقهم أن ينتقدوها ويكشفوا عن الرداءة فيها، بل من حقهم أن يطالبوا بإلغائها، كما طالب اليساريون في سنوات الرصاص بإلغاء سهرات السبت الأسبوعية الشهيرة التي كانت تقيمها جمعيات "السهول والوديان" بتعبير اليساريين دائما. ولكن اليساريين لم يحرموا الغناء أبدا، أولا لأن الغناء شيء ومهرجانات الغناء شيء آخر، وثانيا لأن التحريم يدعو إلى النهي عن المنكر، والمنكر مقولة فضفاضة لا نستطيع دائما تحديد مضمونها، وأمره موكل إلى فرد لا يملك بالضرورة القدرة على تحديد ما يصنف ضمن المنكر أو نقيضه (ألم يحفر الخضر ثقبا في سفينة ولامه النبي موسى على ذلك) ولأنه يحرض ثالثا على الانتقام، وبل قد يدعو إلى القتل أيضا.

ومن جهة ثانية، فإن هذا التعارض قد يوحي بأن الفن من ابتكارات عقل إنساني واع كان يمتلك قدرة على الفصل بين ما يلبي حاجاته الغريزية، وبين ما يستجيب لحاجات المتعة الروحية عنده. وهذا أمر لا يمكن أن يستسيغه الحس السليم، أحرى أن يقبله العقل؛ ذلك أن هذه الأنشطة كانت متداخلة في ما بينها، ولم يكن من الممكن تصنيف ما يصدر عن الإنساني ضمن خانات تتميز عن بعضها البعض إلا في النادر من الحالات، فكل شيء كان روحيا عنده وكل شيء كان جسديا في

سلوكه (هل كان الإنسان البدائي يدرك أن ممارسة الجنس هي المسؤولة عن حمل النساء وعن المخاض والطلق والولادة؟).

وهنا أيضا يجب أن نؤكد أن الفن ليس طارئا على الوجود الإنساني، فالصرخة سابقة على اللغة المتمفصلة، والرقص أقرب إلى الجسد من حالات المشي المعتادة. بل يمكن القول إن "التفكير بالصور" سابق على الشفاهي، أداة التحليل المنطقي الخطي، فالصورة كانت دائما أداتنا في التحكم في الانفعالات، كما أن "الأداة" نفسها هي في جزء منها من طبيعة فنية، فهي ليست موضوعا خاما، بل حاصل تدخل يقتضي لمسة "فنية". ولقد اكتشف الباحثون المعاصرون حقائق حول الوجود الإنساني استنادا إلى هذه التعبيرات الغامضة ذاتها. لذلك لا يمكن أن نحرم أنشطة مكنتنا في جزء كبير منها من التعرف على مناطق لم يكن العقل، في مرحلة من مراحله، قادرا على مجرد التفكير فيها. لذلك، فإن تحريم الفن معناه تجريد الكائن البشري من جزء كبير من تاريخه، وتحويل مناطق داخله إلى فضاءات موحشة.

بالتأكيد قد يسهم الدين في تهذيب الذوق، وقد يسمو بالإنسان إلى فضاءات جديدة، الفرد وحده يمكن أن يقدر درجة المتعة فيها، تماما كما ساهمت اللغة في تهذيب الأشياء وخلصتها من السوقي والخشن وضمنتها دلالات توسع من ذاكرتها، ولكنه لا يمكن أن يضع نفسه بديلا مطلقا عن كل شيء. ولو كان الأمر كذلك لانتفت كل أشكال الفن من الوجود،

واختفت الشهوات وساد الخير وأقيمت جنة الله على الأرض قبل الميعاد، عندنا وعند شعوب أخرى لا تقل محرماتها عن محرماتنا عددا وحجما وامتدادا.

- لننظر اليوم إلى الإخوان المسلمين في مصر، لقد شنوا هجمة قوية على فنون الرقص، خصوصا البالي.

-ما يقوم به الإخوان في مصر أخطر من التحريم في واقع الأمر، إنهم يدعون إلى تبرير التحرش والاغتصاب والاعتداء. فأن "يقنعوا" نساءهم بالحجاب. فهذا أمر يدخل ضمن توجهاتهم القبْلية التي تعتمد نصوصا يقاس عليها كل شيء، وقد يدخل ضمن حرية الفرد في اختيار لباسه. لكن أن يصرح شيخ عبر فضائية يشاهدها الملايين من الناس، صغارا وكبارا، بأن المغتصب لا ذنب له ما دام "اللحم" ملقى أمامه في الشوارع، فإن هذا الكلام يقع، في الدول المتحضرة، تحت طائلة القانون، فهو يشكل اعتداءً مباشرا على حرية فرد أعزل اختار أن يلبس بطريقة تلائم مزاجه وطريقته في الحياة، وهي طريقة لا ترضي بالضرورة دائما ذوق الكثير من العلمانيين، ولكن ذلك لا يدفعهم إلى التحريم.

يبدو أن هذه "النظرة"(بالمفهوم البصري للكلمة) هي مصدر تحريم الرقص والغناء ومشتقاتهما. فالعين السلفية خليعة لأنها تلتقط الحسي في الجسد، ولا تنتبه إلى إيقاعات الجمال فيه. إنها ترى "اللحم"، ولا تتذكر الوضع الاجتماعي

والدور والوظيفة والمشاعر والأحاسيس: كل شيء لحم. لذلك لا يمكن للرقص أن يكون فنا، كما لا يمكن لطفلة في الخامسة عشر من عمرها أن تمارس الجمباز، لأنها ستكشف عن عورة يجب أن تظل في منأى عن العين التي لا تَحْرِم نفسها من النظر أولا، وتدين بعد ذلك. والتحجج ب"الفتنة" هنا له دلالة خاصة. فالجسد قادر على الفتنة إذا كان هناك جسد مستعد لأن يُفتتن، والقابل للافتتان شخص لم يأخذ حظه الكافي من الاستئناس، كما يقول المتصوفة، أي أن لائحة النواهي والأوامر لم تستطع التغلب على رغبته في الرؤية. وفي هذه الحالة، فإن الفاتن والمفتون كلاهما في مرتبة واحدة. إذن علينا أن نربي العين على التمييز بين الجميل والقبيح والخليع في كل شيء لا أن نحرمها من الرؤية.

الرقص ذكرى من ذكريات الجسد، وهو جزء من تاريخه البعيد، ووعي الإنسان لنفسه كان وعيا لجسده قبل أن يكون وعيا لروح لم يعرف بعضا من أسرارها إلا بعد عشرات الآلاف من السنين في شكل أساطير تتحدث عن "حلول" و"مسخ" و"تناسخ للأرواح" وبعث في عالم آخر. لقد كان هو أداته الأولى في التفاعل مع محيطه والاستجابة له أو النفور منه. لذلك قد يكون الإنسان مارس الرقص (بمفهومه البدائي) قبل أن يدرك سر التنقل في الفضاء من خلال المشي. قد يكون حاكى في ذلك كائنات أخرى ليست من فصيلته، ولكنه في هذه

الحالة أيضا انتبه إلى هذه الطاقة في التواصل مع آخر كان الجسد هو الفاصل بينهما، وليس الأخلاق والثقافة.

وهذه الذاكرة لم تمت، لقد ظلت حية فينا جميعا، فنحن لا نمنع أنفسنا في الكثير من الحالات عن استعمال جسدنا في التعبير عن فرحنا أو إعجابنا أو ازدرائنا لموقف. يتعلق الأمر بإرث خاص بالوجدان الإنساني أو "ببقايا مهجورة" بتعبير فرويد، أو هي "صور نمطية" بتعبير يونغ قد يكون عقلنا نسيها، ولكنها ظلت حية في دهاليز لاوعينا. لذلك خلقنا "الاحتفال" لكي نعيد للجسد بعضا من طاقاته التي استوعبها النفعي من وظائفه، ومن خلال "الحفل"(شكل من الأشكال الطقوسية البدائية) نمنحه فرصة قول ما تعجز المفاهيم المجردة التعبير عنه.

وهنا أيضا يحق للسلفي وللعلماني، أن ينفرا من حركات الراقصة روبي ومثيلاتها، وأن ينظرا إل ما تقوم به باعتباره مجرد استثارة منحطة بلا أدنى قيمة فنية، ولكن هذا لا يمنعهما من الاستمتاع بروائع الرقص العالمي ويستمتعا بأشكال رقصية يزخر بها فلكلورنا المحلي (أحيدوس وأحواش والعلاوي وغيرها من الرقصات)، ولكن لا يحق للسلفي وللعلماني أن يدعوا إلى تحريم الرقص لأن روبي ترقص بشكل سيء. إن الرصيد الثقافي والحضاري الراقي للمتلقي هو وحده الذي يسمح للعين محاربة الخلاعة فيها، فهو الذي يحدد درجة الجودة والرداءة في العمل الفني. لذلك، هناك الكثير من

العلمانيين وكثير من المتدينين أيضا يستلطفون رقصات روبي وهيفاء وغيرهما من الفنانات المصنفات ضمن موجة الفن المعلب في كليبات تغطي على رداءة الموسيقي والكلمات بتضخيم الحركة في الجسد. يجب أن نعلم أبناءنا كيف يميزون بين حالات الخلاعة في الجسد وبين طاقات الجمال فيه، إن التحريم لا يؤدي إلا إلى التلصص.

- هل فعلا هناك تحريم مباشر ونصي من طرف الإسلام للفنون، أم أن " فقهاء الظلام" هم الذي أساؤوا فهم دينهم ومجتمعاتهم وثقافتهم، و هم من يشرعون اليوم في هذا المجال؟

-أشرت إلى هذه القضية في السياق السابق. وقد قلت إن النصوص لا تحرم من تلقاء نفسها، وإلا لما كانت هناك مذاهب وتيارات وجماعات وفرق بعضها يحرم وبعضها يُحل، بل لما اقتتل المسلمون كما فعلوا ذلك قديما، وكما يفعلون اليوم في أفغانستان وسوريا وغيرها من البلدان التي تعتنق الدين الإسلامي كليا أو جزئيا. إن التحريم ليس قصدا مودعا في النص، بل هو موقف المؤول من الظاهرة في المقام الأول. وهذا ما يدخل ضمن حالات الاستعمال في النشاط التأويلي. فعندما يخرج الدين من سياقه الأصلي، أي باعتباره جوابا عن قضية ضمن زمان ومكان، ما يطلق عليه مقامات التلقي المحددة بشروط سياقية لا يمكن للمعنى (قاعدة الفعل) أن يستقيم

دونها، فإن تقدير دلالاته ستختلف بالضرورة من مؤول إلى آخر. يصدق هذا الأمر على كل القضايا الحياتية، كما يصدق على أشكال التعبير الفني. فالكثير من الفقهاء كانوا يطربون للغناء ولا يجدون غضاضة في الاستمتاع بما تضيفه الموسيقى إلى الكلام الإنساني، أو "الكلام السامي " بتعبير محمد الولي.

فإذا كان تحريم الغناء في عرف الفقهاء لا ينصب على الكلمات، (لا يمكن تحريم أغاني تتغني بالربيع والصيف والحياة)، بل على ما يصاحبها من إيقاعات هي في الأصل فرصة صوتية تستعيد من خلالها الكلمات ما ضيعته في رحلتها القسرية من الشفاهي إلى المكتوب، فلماذا لا يحرم الفقهاء "الذكر" و"الأمداح" و"حلقات السماع" التي لا تستقيم إلا من خلال تصرف فني في نص يحتاج إلى إيقاع وتوزيع للأدوار، أي ما يحتاجه كل جوق موسيقي عصري؟

إنهم يدركون قبل غيرهم، أن "الطرب" شيء آخر غير الكلمات، وأن الجسد جزء من النص الذي يحمله، وأن الكلمات ستظل جوفاء إذا لم تجد في الجسد سندا يرفعها إلى أعلى ويعود بها إلى أسفل، ضمن إيقاعات تمتزج فيه كل أشكال الوجود الإنساني. وقد وعوا ذلك من خلال لغتهم ذاتها، فهي خزان لهذه الطاقات وهي أداة التعبير عنها. ف " اهتز طربا" عبارة شائعة في تراث أمة أودعت جزءا كبيرا من وجدانها في شعر ما زال الملايين يطربون له لحد الآن، وليست من اختراع الكفار والعلمانيين والملحدين. والاهتزاز هنا دلالة على استمتاع

روحي لا يمكن أن يدرك سره سوى الجسد الحاس. وقد يكون ذلك سرا من أسرار الجسد، فالوصول إلى أقصى حالات السكينة في الروح، لا يمكن أن يتم إلا من خلال استنفار كلي لطاقات الجسد.

إن الدعاء إلى الله نفسه لا يمكن أن يكون له التأثير المرجو دون إضافات مصدرُها المؤذن، وليست مودعة في كلمات نرددها كل يوم. لم يكن بلال بن رباح مؤذنا لأنه كان يحفظ نص الآذان، إنه اختير للقيام بذلك لأنه كان يملك صوتا جميلا،كما يذكر فقهاء الإسلام. و"الجميل" هنا، وفي كل الحالات أيضا، هو ما "تطرب" له النفس، وعندما تطرب النفس يهتز الجسد. هناك جانب آخر في المؤمن مدعو لأن يستجيب هو جانب المتعة في جسده. فلو كان الناس يودون سماع القرآن بدون وسائط الجسد، لما فضلوا الذهاب إلى حيث يتلو القزابري آيات منه.

- ألا ترى أن الدين حاضر في جميع مظاهر حياتنا، خصوصا في مجال الأشكال الفنية: العمارة، فنون الرقص، الخط العربي، الغناء......

- لا يمكن اختصار الدين في مجموعة من الشعائر والطقوس. نحن الآن ندرس في جامعاتنا الفلسفة الإسلامية وندرس الشعر في مرحلة ظهور الإسلام ونتحدث عن التصوف الإسلامي، كما نتحدث عن المنطق والفلك والبلاغة، إنه تراث

كامل يعج بملايين الكتب والمصنفات في كل العلوم عُد الدين الإسلامي جزءا هاما فيها. يتعلق الأمر بمجموعة من التجارب التي تشكل في كليتها صرحا ثقافيا كبيرا لا يمكن أبدا تجاهل ما يترتب عنه من مظاهر تخص اللباس والعمارة والوجبات الغذائية، والتوزيع الزمني والتعاطي مع الفضاء.

لذلك لا أحد يدعو إلى خروج الدين من حياة الناس، والذي قد يفعل ذلك لم يعرف أي شيء عن طبيعة الكائن البشري. الإنسان كائن متدين، والدين جزء هام في حياته. فما هو أساسي هو أن يكون الدين، كما بدأ، اختيارا أو قناعة فردية وليس إكراها اجتماعيا. لأن الإكراه لا يبني مواطنا أولا، ولأنه نقيض "لحرية الضمير"، التي هي الأساس الذي يقوم عليه سلوك كائن سوي ليس مضطرا للكذب من أجل اتقاء شر السلطة ممثلة في جاره أو في المخبرين العلنيين والسريين ثانيا.

ومن هذه الزاوية، فإن الانسجام مع المحيط ليس مودعا في عين ترى دون وسائط، بل هو حاصل ثقافة. وجزء كبير من ثقافتنا مستمد من نصوص ممتدة عميقا في جذور تاريخ طويل، فيها القرآن وفيها الأحاديث وفيها الأخبار وأيام العرب وفيها أساطير كل الشعوب التي تعلمنا منها فن الحياة. فالكسكس والجمعة والمساجد والأشكال الهندسية التي ارتبطت بالثقافة الإسلامية، كلها جزء من نظرة خاصة بتصورنا للفضاء وللزمان ولطبيعة لعلاقات الاجتماعية أيضا. فالمسلم هو كذلك بالثقافة في المقام الأول، لا بالممارسة العقدية.

يكفي أن نشير إلى أن أغلب المدن التي تصنف ضمن الفضاء الثقافي العربي موزعة بين مدينتين: مدينة قديمة هي الامتداد التراثي في حياتنا بكل أبعاده السلوكية والثقافية، ومدينة حديثة، هي إحدى نوافذنا على التحديث والحداثة. وليس هناك من تناقض بين الفضاءين إلا في الظاهر.

حوار نشر في جريدة الاتحاد الاشتراكي: 2010-10-06

- بصدور العدد 33 في نهاية هذا الأسبوع تكون مجلة علامات قد طوت من عمرها 16 سنة، كيف كانت البداية وكيف تقومون التجربة؟

في مارس سنة 1994 صدر العدد الأول من مجلة علامات بمبادرة من مجموعة من الأساتذة المنتمين كلهم إلى كلية الآداب جامعة مولاي إسماعيل مكناس وعلى رأسهم رفيقنا المرحوم عبد العلي اليزمي الذي كان له الفضل الأكبر في ميلاد هذه التجربة. لم نكن حينها، ومازلنا، ندعي القدرة على القيام بقفزة نوعية في الثقافة المغربية، ولكننا كنا نطمح إلى رسم حدود جديدة للفعل الثقافي في بلادنا من خلال التعريف برؤى فكرية جديدة اتخذت من النص الأدبي منطلقا لها. وقدمنا ذلك، أو حاولنا القيام به على الأقل، ضمن المحاولات التي سبقتنا أو رافقتنا، اعتقادا منا أننا لا نمثل تجاوزا بل إضافة،

وفي جميع الحالات، فإن بناء إنسان سوي لا يمكن أن يتم من خلال وجهة نظر واحدة أو استنادا إلى قيمة أخلاقية مطلقة الوجود والتحقق. كنا نود فقط ومازلنا إيجاد موقع لرؤية جديدة تنضاف إلى ما هو موجود في الساحة الثقافية المغربية أو تسير على منوال تجارب سابقة.

وكانت غايتنا منذ البداية تقديم منتج محترم يلتزم بالحدود الدنيا للبحث الأكاديمي. ويمكن من خلال هذا المنتج أن نميز بين القراءات الصحفية السريعة وبين البحث العلمي الذي يتوجه بلغة خاصة إلى قارئ خاص. وهذا من الأمور الجديدة التي طبعت تجربتنا (وإن كانت مجلة دراسات أدبية ولسانية قد سلكت السبيل نفسه رغم قصر عمرها مع الأسف). لقد اخترنا أن ننزاح عن التقليد الذي كان راسخا في الأوساط الفكرية والذي كان يجمع في المجلة الواحدة بين السياسة والفكر والإيديولوجيا والأدب والإبداع.

ويمكن القول إن التجربة كانت ناجحة وقامت بجزء كبير من مهمتها، وكانت كذلك لا في تصورنا نحن، فنحن كنا نحلم بأكثر من هذا، بل في نظر قراء يلتقطونها في كل البلدان العربية، في نسختها الإلكترونية خاصة، وتعد المجلة الآن مرجعا رئيسا في مجموعة من الجامعات العربية وغير العربية (تعد في الجامعة التونسية من المجلات التي تعتمد مقالاتها في الترقية).

ورغم هذا النجاح، فإن الجامعات المغربية لم تهتم إلا في النادر وضمن شروط بما تقدمه هذه التجربة وما قدمته. بل إن الجامعة التي ينتمي إليها كل أعضاء هيئة التحرير (جامعة مولاي إسماعيل) أوقفت كل دعم عنها. فبعد أن كان بعض العمداء والرؤساء السابقين يقدمون دعما مستمرا وإن كان محدودا، فإن الجدد منهم، لم يروا داعيا لمساندة منتج يعرف بمؤسستهم ويعلي من شأن أساتذتها في الداخل والخارج، ويقدم خدمة لكل طلبة المغرب. وقد يكون مرد ذلك تصورهم الخاص للبحث العلمي الذي لا يتسع لما تقدمه مجلة من طينة علامات (ونسجل لوزارة الثقافة دعمها لنا منذ أن تولى محمد الأشعري إدارتها، وسارت خليفته ثريا جبران على النهج نفسه، ونتمنى ألا يخلف الأستاذ حميش وعده معنا. فنحن في جميع الحالات نعرف بجزء من ثقافة هذا الوطن).

- هل معنى هذا أن المجلة اختارت التخصص واقتصرت على نشر ما له علاقة بالفكر السميائي والأدبي الحداثي عامة، أم أنها ستنفتح لكي تغطي الخصاص الموجود في مجالات أخرى؟

- مجلة علامات، كما ذكرت أعلاه، متخصصة في قطاع معرفي واسع يشمل كل ما له علاقة بالفكر الأدبي، وخاصة في صيغته الحداثية. ولا يمكنها أن تحل محل الآخرين في الاهتمام بقطاعات أخرى، وفي جميع الحالات لا تدعي القدرة على القيام بذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإن علامات ليست

وحدها في هذا المجال، فهناك العديد من المجلات المحترمة، منها مجلة **أمل** وهي أقدم من علامات وربما أكثر انتشارا منها، وهي مجلة رصينة ويديرها باحثون أكفاء وقد اختارت التخصص في ميدان التاريخ، وهي معروفة عند قطاع واسع من الباحثين، وقد وصلت أعدادها إلى 33 أيضا. وهناك **مدارات فلسفية** التي تهتم بالدراسات الفلسفية، وهناك **أدب وفكر** التي كان يصدرها الراحل الجابري بمعية بنعبد العالي وآخرون، وهناك أيضا مجلة **قاف صاد** التي تصدر في الدار البيضاء وتعنى أساسا بالقصة القصيرة. ويبدو لي أن ما ينقصنا هو دعم الدولة لهذه المنابر الفكرية، فكلما كان هناك دعم ظهرت للوجود منابر تعرف بقطاعات معرفية جديدة ويكون بإمكانها خلق قراء جدد. وهذا الدعم هو ما ينقصنا فهذه المجلات لا تعتمد الإشهار مصدرا للتمويل، فالإشهار لا يهتم بهذا النوع من المنتجات التي لا تمس إلا القليل من المستهلكين. فما يأتي به السوق من مبيعات هو الذي ينفق من أجل إصدار عدد جديد. وموقف الدولة في هذا المجال غريب حقا فهي تقدم ملايير السنتيمات لجرائد حزبية لا يقرؤها أحد، بل لا يعرف عنها المغاربة أي شيء، في حين تتفرج على مجلات رصينة وهي تصارع الموت، وقد ماتت الكثير منها سواء عن طريق المنع أو عن طريق الإفلاس (ويكفي أن نذكر أن جيراننا في تونس والجزائر يتلهفون على الاطلاع على هذه المنابر ويتمنون النشر فيها).

- هل يمكن أن نحدد بدايات بعينها للسيمائيات في المغرب، وكيف تقومون المنجز المعرفي في هذا الميدان؟

- لا أتوفر على دليل زمني محدد يمكن الاطمئنان إليه من أجل التأريخ لهذا القطاع المعرفي في المغرب. وهو في جميع الحالات حديث في العالم كله، فهو في فرنسا التي تعد مهد السميائيات لا يتجاوز عمره الخمسين سنة (المقالات الأولى ظهرت مع بداية الستينيات). لذلك يبدو المغرب متقدما جدا على كل الدول العربية في هذا المجال. فقد أدرجت السميائيات كمادة للتدريس منذ بدايات الثمانينيات بقرار وزاري، وهذا له دلالة خاصة. وهو ما يعني أن السميائيات كانت رائجة قبل هذا التاريخ بكثير. فقد انتبه إليها في بداية الأمر الدارسون بالفرنسية خاصة أولئك الذين صحبوا بارث مع نهاية الستينيات عندما كان يدرس في الرباط. ثم بعد ذلك بدأ تداولها في الكتابات العربية. ويمكن القول إن محمد مفتاح كان من أوائل من عرف بالسميائيات نظريا وتطبيقيا، وإليه يرجع الفضل في التبشير بهذه الطريقة الجديدة في تناول المعنى والتعاطي معه. وبعد ذلك كان هناك سعيد يقطين ثم تتالت بعد ذلك الأبحاث في موضوع السميائيات سواء على شكل رسائل جامعية أو دراسات تطبيقية، ويمكن أن نذكر من هؤلاء عبد المجيد النوسي وأنور المرتجي ومحمد الداهي وعبد اللطيف محفوظ وحنون مبارك وعبد الرحيم جيران وآخرون، وهناك أسماء تكتب بالفرنسية كمصطفى الشاذلي وغيره.

ومع ذلك لا يمكن الاطمئنان كلية لما تحقق في هذا المجال، فهناك مجموعة كبيرة تحسب على السميائيات وهي منها براء، وهناك من جهة ثانية السطحية التي تطبع عددا لا بأس به من الأعمال، وهناك بالإضافة إلى كل ذلك عامل مركزي يحد من استنبات حقيقي للسميائيات وغيرها من علوم الإنسان في التربة الثقافية العربية، ويتعلق الأمر بانفصال القطاعات المعرفية عن بعضها البعض، فلا يمكن مثلا فهم الكثير من مقترحات السميائيات دون الاطلاع على الفلسفة وخاصة الفينومينولوجيا. فمدارس كثيرة تأسست انطلاقا من مقترحات هذه الفلسفة في ميدان تشكل المعنى وسيرورة انبثاقه من الوقائع التي تعد مهده(بورس وكريماص مثلا). لذلك يجب الانتباه إلى هذا من أجل خلق لبوس معرفي يتحدد داخل العربية من خلال ذاكرتها كما هي مودعة في النصوص الأدبية وفي المصنفات الفكرية.

- برزت، في السنوات الماضية القليلة، أصوات تدعو إلى ضرورة الالتفات لثقافة الصورة في المدرسة المغربية،كيف يمكن في اعتقادكم إدماج ثقافة الصورة في المنظومة التربوية المغربية؟

- كان موضوع الصورة دائما محط نقاش منذ غزت الوسائط الحديثة الفضاء العمومي، والأمر لا يتعلق بترف أو بدعة أو موضة، بل هو ضرورة يمليها واجب حماية النشء من الأساليب الإقناعية التي تعتمدها الصورة، وهي أساليب

عادة ما لا تكشف عن نفسها بشكل مباشر، إنها تختفي في ثوب الفرجة الحياتية التي ألفتها العين واستكانت إليها. وهو ما يجعل الصورة طاقة تواصلية خفية لا ننتبه إلى وقعها على الوجدان وعلى طرق التفكير إلا نادرا، بل لا ندرك قدرتها على الاستيلاء على فضاءات كانت بالأمس حكرا على اللغة وحدها (الرسوم التي يتواصل من خلالها المراهقون والتي حلت محل اللغة، وهذا موضوع آخر). لذلك لا يكفي أن ندين أو نشجب أو نصرخ في وجه "البرمجة" البصرية للعقول، بل علينا أن نعلم الطفل كيف يقرأ الصورة، وأن ينتبه إلى الطريقة التي تبلور من خلالها مضامينها وكيف تخلق لغتها الخاصة من أجل خلق حالات تواصل تبدو بريئة في الظاهر لكنها قد تكون مضللة وموحية بما لا ينتبه إليه الوعي بشكل مباشر. لذلك، يجب إدراج خطاب الصورة مبكرا في المراحل الأولى للتعليم في شكل "جرعات" تتطور وتنمو مع وعي التلميذ بحيث إنه عندما يصل إلى الجامعة يكون قد ألف لغة الصورة وإيحاءاتها لا وجود الصورة فقط، حينها سيكون قادرا على تحديد المسافة الضرورية بين التلقي العفوي وبين الاستيعاب التحليلي لمحتوياتها.

- عرفت الصورة الإشهارية تطورا كبيرا في المغرب في العقود الأخيرة، ما تقويمكم لهذه اللغة وما موقعها ضمن آليات التواصل الحديثة؟

لقد اجتاح الإشهار الفضاء العمومي فلطخ الجدران ولوث الأعين والآذان واستولى على كل شبر في وجدان الإنسان المعاصر في العالم أجمع، لدرجة لم يعد معها ممكنا تصور العالم بدون هذه الوجبة اليومية التي يتناولها التلاميذ والطلبة والعمال والفلاحون في حقولهم، وتتناولها ربات البيوت في المطبخ وفي كل أركان البيت. وهذا أمر طبيعي، فنحن نعيش تحت سلطة نظام رأسمالي مستعد لأن يروج ويبيع الحبال التي ستشنقه هو ذاته. ومع ذلك، فإن الوقوف في وجه هذه الظاهرة التواصلية يقتضي التسلح بمعرفة حقيقية تخص الآليات التي يقوم عليها الإشهار ويستند إليها من أجل بناء وصلاته. فهو يعطل العقل ويحيده ويطلق العنان لانفعالات وظيفتها الرئيسية هي تخليص الفعل الشرائي من كل أشكال الرقابة.

لذلك لا يمكن أن تخفي مظاهر البراءة والطريقة البريئة في عرض للسلعة والخدمات الغايات الحقيقة للإشهار. ففي ما وراء الرضا والطمأنينة التي يودعها في المنتج المعروض للبيع، يسرب الإشهار القلق والكآبة والركض وراء "مطلق وهمي" في وجود الذات من حيث الكينونة والامتلاك. فعلى عكس ما توحي به بداهات التلقي، فإنه لا يقود، من خلال الاستهلاك المتزايد، إلى تحرير الفرد من قيود الحاجات بإشباعها، بل يخلق دائما حاجات لا يمكن إشباعها أبداً، لأنه لا يكتفي بالاستجابة لما هو موجود، بل يضيف من عنده ما يؤبد تبعية الإنسان لما

يأتيه من محيطه. فالإشهار لا يمكن أن يستمر في الوجود إلا من خلال خلق حاجات جديدة، تماما كما لا يمكن للرأسمالية أن تستمر في الوجود إلا إذا هي طورت وسائل إنتاجها وطورت، تبعا لذلك، منتجاتها.

بل هناك ما هو أخطر، فأغلب المؤسسات الإعلامية أصبحت تابعة كليا أو جزئيا لشركات الإشهار. فهي التي تختار البرامج وتجيزها وهي التي تحدد توقيت ذلك ومكانه وطريقة عرضه. لذلك، فالدولة لا تبشر بثقافة هي جزء من مشروعها الحضاري، بل تنحني أمام عائدات الإشهار من أجل تمويل برامج لا قيمة لها على الإطلاق (وهي كثيرة " لالا العروسة واسكيتشات تمولها شركات إنتاج وهمية أو خلقت فقط من أجل الترويج لهذا المنتج). لذلك، فالإشهار لا يبيع منتجا فحسب، بل هو من يرسم الثقافة التي يجب أن تروج لها وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، فالبرنامج الثقافي لا ينظر إليه من حيث مردوديته المعرفية، بل من خلال مردوديته المالية، وهو كذلك خاصة في عرف نظام تخلى عن الفضاء العمومي وعن كل أشكال مقاومة ثقافة استهلاكية عرضية بدون أية قيمة.

لذلك، فالمطلوب حاليا هو تنظيم مقاومة حقيقية تقف في وجه اكتساح الإشهار للقطب العمومي، والدفع به إلى استعادته دوره في التربية والتثقيف والترويج للأعمال الجادة بغض النظر عن مردوديتها المادية، فمردوديتها الحقيقية هي

حماية الإنسان في المغرب من كل أشكال الاستلاب التي شوهت هويته ولغته ونظرته لذاته ولأشيائه. نحن لا نحلم ولا ندعي القدرة على القضاء على الإشهار، ولكننا نطالب بخلق حالات توازن تراعي الربح، ولكنها لا تضحي بذوق الناس وذكائهم. وتلفزيون فرنسا نموذج في هذا المجال. فلم يتخلوا هناك عن البرامج الثقافية الجادة ويقتصروا على مواد ترفيهية كما تريد ذلك شركات الإنتاج، بل لقد وصلوا إلى تقديم برامج ثقافية ذات عمق كبير دون أن تفقد جماهيريتها. وربما يكون الربح السريع هو الذي يحول دون المجتهدين من تقديم برامج تحترم ذكاء المتفرج.

حوار مع جريدة أخبار اليوم:
2015/06/25

- ما الغرض من تقديم قراءة سميائية في الدستور المغربي الجديد؟

- غايتي الأولى هي غاية أكاديمية في المقام الأول، فمن مهامي كأستاذ في الجامعة الإنصات إلى كل منتجات الممارسة الإنسانية، في كل تجلياتها، فلا شيء موجود خارج التأمل والمساءلة والتدبر العلمي. وقد يكون ذلك جزء من متعة التأويل ذاتها، أو هي محاولة مني، ومن غيري، الرفع من مستوى النظر إلى هذه المنتجات وتقديرها وفق ما يتم في "السر اللغوي"، لا في ما يكشف عنه "الظاهر السياسي". وهي أيضا جزء من واجبي اتجاه وطني، فلا قيمة للمعرفة التي تُلقن للطلبة في مدرجات الكليات والمعاهد إن لم تكن أجوبة عن أسئلة الحياة ذاتها، فالديمقراطية ليست شأنا سياسيا يختص به محترفو السياسة، بل هي في المقام الأول تقدير لفضاءات

الحرية وتخومها وللضوابط التي تتحكم في ممارستها. ومن هذه الزاوية، وجب التعامل مع الدستور باعتباره نصا لا يمكن أن يسلم مفاتيحه من خلال أحكام السياسية وتوزيع السلطات وحدها. إنه يحتمي، في ما هو أبعد من ذلك، "بالثوابت"، أي بسلسلة النصوص الضمنية التي تختفي في "تفاصيل" الوصف وما يتسرب من "هوى" المشرع إلى الأحكام، فوفق هذه التفاصيل يتم تصريف " القدر المفترض من الحرية" الذي يقبل به المجتمع.

- ألا يتعلق الأمر بالتباسات وغموض تريد هذه الدراسة استجلاءه؟

– وذاك هو البعد الذي استهدفته الدراسة. ويلاحظ القارئ أننا توقفنا عند عدد محدود من الفصول التي لا تناقش القضايا السياسية التي تختص بتوزيع السلطة، بل انصبت على تلك التي لها علاقة بالهوية واللغة وطبيعة الحكم والمرأة والدين. ففي هذه الفصول يتم الحسم في طبيعة السلطة وشكل تجلياتها، وما سيأتي بعد ذلك هو تحصيل حاصل. فقد غلب على هذه الفصول الاستطراد والوصف الزائد والتفاصيل والإطناب والكثير من الأحكام المتناقضة من قبيل شرط كل شيء باستجابته "لثوابت" تقود في غالب الأحيان إلى إفراغ الفصول من مضامينها. فالمرأة مساوية للرجل ولكن في ظل ما تقوله الثوابت الدينية، والإسلام متسامح، ولكن لا يُقبل من

المغاربة سوى المذهب المالكي، والدولة تحمي حرية التدين، ولكنها لا تقبل من المؤمن سوى الإسلام دينا.

- في نظرك، ما هي طبيعة التعميمات والتعويمات التي يتضمنها هذا الدستور؟

ج-أكتفي هنا بالإشارة، لكي لا أكرر ما قلته في الجواب السابق، إلى ما اكتنف دسترة اللغة من غموض، وقد توقفنا طويلا عند هذا الفصل، حيث تحدث المشرع عن كل شيء، ودستر الموجود فعلا من اللغات، ودستر تلك التي لا وجود لها إلا في نفسه أو في استيهامات الخاصة، ثم ابتدع لهجات لا حصر لها ولا عد، وفصل الحسانية عن أصلها العربي، وتعامل معها باعتبارها لغة مستقلة يجب أن تدرس كما تدرس كل اللغات، واحتفى باللغات الأجنبية ودعا إلى تعلمها. لقد فعل ذلك كله لكي يصبح التنزيل قادرا على استيعاب كل الأهواء. لقد خلط بين التدبير السياسي للشأن اللغوي، أي ما تتكفل به المؤسسات وتديره حسب مردوديته وممكنات تحوله، وبين الدسترة التي تختص بترسيم لغة توحد أبناء الأمة. والحاصل أن الدستور في هذه الحالة لا يسن قوانين، ولكنه يوفق بين تيارات سياسية متصارعة لا يجب أن تكون جزءا من الدستور، كما صاغه الفكر السياسي الذي أسس الدولة المدنية الحديثة.

- هل تخلص الدراسة إلى وجود تأويلات متعددة؟ هل يمكن القول إن هناك تناقضات وتضاربات بين مواده وبنوده؟

- بالتأكيد، وهو ما حاولنا إثباته من خلال تحليل الصيغ اللغوية التي بُنيت من خلالها الأحكام الدستورية. فالمعنى ليس معطى جاهزا يمكن التعرف عليه في منطوق النص وحده، بل هو لعبة داخلية موزعة على مقاصد، منها مقاصد اللغة ذاتها، ومنها مقاصد الذات التي تُشرع وتسن الأحكام، ولا تخلو منها أيضا مقاصد القارئ أيضا. وقد كان المشرع واعيا بذلك، فقد صاغ نصه ليكون في التنزيل مطاطيا وقادرا على التكيف مع مكونات مجتمع يشكو في حقيقة الأمر من ثوابت فعلية. فقد أرضى الحداثيين وخفف من روع الإسلاميين، وطمأن الرأي العام العالمي في الوقت ذاته. والحاصل أن المضمون الحقيقي للنص الدستوري ليس في منطوقه، بل في مضمراته، كما حاولنا برهنة على ذلك.

- هل يتيح الدستور تقديم قراءات من زاوية حقول معرفية أخرى؟ ما طبيعتها؟ ولماذا لم يبادر المثقفون المغاربة حتى الآن إلى إغناء هذه الوثيقة بالدرس والتحليل؟

-بالتأكيد، فهذا النص في حاجة إلى قراءات تنتمي إلى تخصصات متنوعة. ولكن هذا لم يحدث لأسباب تعود إلى طبيعة الجامعة المغربية نفسها، فما يقال عن التداخل والتكامل داخلها بين التخصصات ليس سوى ثرثرة موجهة

للاستهلاك الإعلامي والسياسي، أما في حقيقة الأمر، فليس هناك من جسور بين الحقول المعرفية الجامعية، ولا أحد يعرف ما يقوم به الآخر في تخصصه. فالقليل من أساتذة الحقوق اطلعوا على محاولتي، أو نبهوا طلبتهم على الاطلاع عليها، لا باعتبارها تحل محل الدراسات الحقوقية، بل فقط لأنها تمنح الطالب فرصة الاطلاع على ما يمكن أن تضيفه مقاربة غير حقوقية للخطاب الحقوقي.

حوار نشر في جريدة عكاظ: 2015

تحية طيبة دكتور:

- الذهاب لدراسة الفلسفة والسيمائيات له طموح وغايات ما غايتك من تخصصك في السيمياء، وهل كان اختياريا أم ضرورة؟

- أولا أشكرك على استضافتي على صفحات جريدتكم، وتحياتي الحارة إلى كل قرائكم. أما قضية التخصص في مادة السميائيات فكان الأمر عرضا، فذهابي إلى فرنسا لم يكن من أجل الدراسة، ولكن هربا من متابعات السلطة آنذاك. وأثناء وجودي في فرنسا سجلت في جامعة السوربون III التي كانت معروفة بتوجهها الشكلاني عامة، والسميائي خاصة. فانتسبت إلى قسم اللغة العربية (وكنا ندرس بالفرنسية في قسم اللغة العربية)، فوجدت نفسي أمام معرفة جديدة كانت غريبة كل الغرابة عن كل قناعاتي. ولكنني مع الوقت، وعندما بدأت أتردد على بعض العاهد

التي كان يدرس بها أساتذة كبار من أمثال كريماص وجونيت وبيرموند، وغيرهم، اكتشفت أن الحياة أعمق بكثير من التوصيفات الجاهزة، وأن المعيش أوسع من كل النظريات، حينها فقط كببت على دراسة هذا العلم الجديد الذي أعطاني الشيء الكثير، لعل أهمها نسبية الحقيقة وتعددها.

- ما رأيك في قول البعض ليست كل دراسة الغرب وأفكاره قابلة للتطبيق في مجتمعاتنا العربية في الفترة الراهنة؟

- ربما كان من الصواب أن نطرح الأمر بصيغة أخرى، فقد تقودنا الخصوصية التي نتغنى بها دائما إلى القول بضرورة الانتقاء في ميدان التكنولوجيا، وكل المعارف العلمية التي دونها لن نستطيع إدارة دقيقة واحدة من شأننا اليومي. كما لا يتعلق الأمر أيضا بمبدأ التطبيق أو عدمه، فكل جاهز لا يمكن أن ينتج معرفة. يجب أن ننظر إلى القضية من زاوية أخرى، تلك لا تنفي الاستيراد أو تحببه، وإنما تتساءل عن الكيفية التي يمكن من خلالها استثمار المتاح المعرفي الإنساني المعاصر في أفق الإسهام، من خلال لغتنا وموروثنا، في إغناء هذا المتاح ذاته. ذلك أن "المعرفة الغربية" (وأنا أفضل المنتج الإنساني) هي التي جعلتنا نعيد قراءة تراثنا وفق إبدالات عصرنا، وهي التي جعلتنا "نستورد" النظرية، بأفقها المعرفي الفلسفي الحديث، وفق المتاح النظري في تراثنا، فنحن لسنا بلا تاريخ، بل أمة لها منجز نظري كبير في

كل المجالات. لذلك لم نتعرف على هذه النظريات في تفاصيلها إلا حين أعدنا التفكير فيها من خلال مفاهيم هي من صلب تراثنا، أي من صلب اللغة العربية التي من خلالها نكتب ونفكر ونبرهن ونستنبت في أرضنا ما يمكن أن يجعلها أكثر خصوبة.

- وصل الغرب إلى ما بعد الحداثة هل بلغنا الحداثة عمليا في عالمنا العربي؟

- ما بعد الحداثة ليست أفقا سياسيا، وليست نسقا اجتماعيا، بل هي طريقة في استعادة ما تركته الحداثة جانبا. إنها، على عكس ما يعتقد الكثيرون، لم تأت كرد فعل على الحداثة، بل هي التفكير في جزء منسي فيها. لذلك ليس مطلوبا منا اليوم أن نتحدث عن ما بعد الحداثة في حين أن جزءا كبيرا من حياتنا منظم داخل طقوس وممارسات موروثة عن القرون الوسطى. لقد عرفت مجتمعاتنا قفزة نوعية مست كل مظاهر حياتنا، لقد تغيرت أدوات أكلنا وركوبنا ولباسنا، كل شيء نديره وفق آخر صيحات التكنولوجيا الحديثة، ولكننا لسنا حداثيين ولا علاقة لنا بالروح التي أشاعتها. ما يجري عندنا تحديث، والتحديث قرار سياسي، أما الحداثة فاختيار حضاري، إنها رؤية للكون من خلالها يتحرر الإنسان من قيود الفضاء العمومي، ومن النحن الاجتماعية، الكابح الأكبر للفرد. وهي

أيضا ليس نسيانا للماضي، فللتاريخ قانون، ولا أحد يبدأ من الصفر، الحداثة هي فهم للتاريخ باعتباره سيرورة زمنية متطورة غير قابلة لتكرار نفسها. قد يبدو جوابي مؤلما، ولكنه يعكس، في جزء منه على الأقل، حقيقة التطور المحجوز في الأرض العربية. إن الداعين إلى ما بعد الحداثة، ليسوا جديين بما يكفي، أو لا يدركون أن مضمون هذه المقولة لا يمكن أن يتحدد إلا ضمن منتجات الحداثة لا خارجها. لقد تعب الناس في الغرب من العَقل ومن أحكامه الصارمة، يريدون أن يفتحوا التجربة الإنسانية على ما يُنتج في غفلة من هذا العقل، أما نحن، فما زلنا نناضل من أجل تعليم أبنائنا الاحتكام إلى العقل وتعلم طرق البرهنة والتفكير العلمي.

- إلى أي مستوى يمكن للفلسفة والنقد السيميائي خدمة مجتمعاتنا العربية في درجة الحراك وإمكانية التغيير؟

- السميائيات ليست وصفة جاهزة، كما تصورها الكثيرون، وكما تُمارس في بعض البلدان العربية. السميائيات رؤية حضارية، من خلالها تتم مساءلة الوقائع باعتبارها نافذة على سلوك إنساني، أو هي طريقة في الكشف عن مضمر النفوس، كما يتولد عن الاستعمالات الاستعارية للغة والأشياء والوقائع. إنها بالتأكيد ليست بديلا للمناهج الأخرى، ولا يمكن أن تقول كل ما تقوله تصورات نظرية

أخرى، ولكن ميزتها أنها منفتحة على كل هذه التيارات، فهي تستعير جزءا من مفاهيمها من الأنتروبولوجيا وجزءا آخر من اللسانيات وثالثا من الهرموسية بكل توجهاتها. إنها، بمختصر قد لا يكون مفيدا، تساؤل حول المعنى، وهي بطبيعتها تلك لا تقدم أجوبة، بل تعلم الناس كيف يسألون ويتقفون آثار دلالات تختفي في العادي والمألوف والمتداول. لذلك عادة ما يقول السميائيون إننا لا نبحث عن معنى، ولكننا نحاول الإمساك بالسيرورة التي تقود إليه. وتلك صيغة أخرى، للقول إننا لا نحتفي بالمعنى باعتباره كَمًّا تاما، وإنما ننظر إليه باعتباره رحلة في ذاكرة الكلمات والأشياء ومجمل التمثيلات البصرية.

- *انتميت لليسار ألم يخذل اليسار أهله؟*

- ليس اليسار وحده من خذل الناس في الفضاء الثقافي العربي، خذلنا القوميون قبل ذلك، وخذلنا اللبراليون منذ سنوات قليلة خلت، وخذلنا نسيج آخر من الإيديولوجيات التي كانت تفتقد دائما إلى عمق حضاري يعيد النظر في البناء كله، لا في أدواته فقط، وها هم الإسلاميون اليوم يدمرون في طريقهم كل شيء رغبة منهم في تنميط الناس والحكم عليهم بما يقوله المؤول، لا يما يمكن أن تفرزه الممارسات الإنسانية المتنوعة. يمكن أن نلخص مآسينا في جملة واحدة: لقد داهمتنا المدنية الحديثة على حين غرة

ونحن أبعد ما نكون عن روح العصر، انتشر التحديث في كل مكان وظلت الذهنيات على حالها، وكانت النتيجة تشظي المجتمعات: جزر حداثية، وأخرى مشدودة بنفس مأساوي إلى ماض لا يمكن أن يعود أبدا، والغالبية من الناس تعمه في ظلام جهل لا مثيل له.

- ألا ترى أن تجربة اليسار العربي لا تختلف عن تجربة اليمين في كونهما اقتصرا على التنظير في المؤتمرات وسكن الفنادق والوعود بالفردوس؟

- من الصعب جدا إصدار حكم من هذا النوع، فاليسار العربي متنوع ومتعدد في المشارب والمصادر الفلسفية أولا، واليسار الذي انتميت إليه نكلت به السلطة وشردته، فجزء منه مات في السجن والجزء الآخر نفي وَجزء أصابه الجنون، وقلة قليلة استطاعت أن تقاوم وتواصل رحلة النضال ضمن آفاق أخرى. ولم يكن هناك لا فنادق ضخمة ولا سيارات فارهة ولا تنظير ولا أي شيء من هذا (نحن نسمي في المغرب تلك المرحلة "سنوات الرصاص "، كما تعلم). مشكلة اليسار، عندنا على الأقل، لم تكن في التنظير، ولم تكن في غياب روح نضالية لاشيء يثنيها عن الرغبة في التغيير، بل في أنه لم يعرف كيف يقرأ حالة المجتمع المغربي بكل واجهاته بما فيها الغطاء المخيالي الذي كان يغذي وعيه المباشر والخفي. لقد ترك جانبا كل ما له

علاقة بالثقافي ورفع شعارات التغيير خارج الحضن الثقافي الذي يستوعبه. والحال أن غياب العنصر الثقافي في المعركة النضالية لا يمكن أن يقود إلا إلى ما يشبه الانقلاب، فالثقافة هي الثابت الذي لا يمكن للفعل السياسي أن يستوعب محيطه ويفعل فيه خارج "أُطر التوجيه القيمي" الذي يتضمنه. فيافطات الحداثة كلها اختصرها اليسار في شعارات سياسية تدعو إلى تغيير يتم في "هرم السلطة"، خارج "حقائق التخلف الشعبي و" خصاصه الحضاري". لذلك لم يلتفت اليساريون في أغلب الأوقات إلى قيم الفردية والعلمانية والتعددية، فمن يتولى السلطة في نظرهم وحده قادر على التغيير، بالسياسة لا بالثقافة. تلك في تصوري كانت بعض مشاكل اليسار وسبب من أسباب فشله.

- قال المفكر السعودي عبدالله القصيمي "العرب ظاهرة صوتية" كيف تقرأ هذه المقولة سيمائيا؟

- لقد كان القصيمي عميقا جدا عندما أثار انتباه الناس إلى ما يمارسونه يوميا في غفلة منهم. ويكفي تتبع البرامج الحوارية في قناة الجزيرة لكي ندرك معنى هذه المقولة وامتداداتها في طرق تفكيرنا. إن الإقناع عندنا ليس في الكلمات، فمضمونها ثانوي، بل في طاقتها الصوتية، لذلك كلما صرخت أكثر كانت حجتك أقوى. وهو ما يتضح في

التجمعات السياسية، فالخطاب لا قيمة له قياسا إلى ما يمكن أن تقوله الذات الهوَوَية عبر جسدها، فوظيفة الإيماءات داخله هي التَغطية على ضعف مضمونه، إن الضجيج ليس في الكلمات، كما تتوهم الأذن ذلك، بل في السياق التواصلي الذي يقوم على التهييج، لا على الإقناع الهادئ، إن المتلقي لا يسمع الكلمات، بل يُبصر الحركات في الجسد ويسمع الصوت في الكلمات. إن العين تستهلك في البصري موضوعها دون غاية سوى الاستهلاك ذاته، والأذن تستهلك في الصوتي إيقاعا صوتيا بدون مضمون. ويتحدث الكثيرون في الغرب اليوم عن ضجيج جديد ينضاف إلى ضجيج الصوت في الفضاء العمومي، هو ضجيج الصورة.

- لماذا عندما يعلو شأن الثقافي يبدأ بالزحف تجاه السياسي ويزاحمه اختصاصاته؟

- يبدو أن الصحيح هو العكس في تصوري، فالسياسي هو الذي يزاحم الثقافي، ذلك أن السياسي لا يقنع أبدا بدوره باعتباره مهتما بالشأن اليومي للناس، بل يريد أن يكون الكل في خدمته وتابعا له، والحال أن الأصل هو الثقافة وليس السياسة، فوفق الحاجات الثقافية تصاغ البرامج السياسية: السياسة تصريف عملي لمنتج ثقافي، قد يكون من طبيعة فلسفية أو أخلاقية أو اقتصادية. أما الثقافة فتفكير خارج الممارسة وبعيدا عن إكراهاتها. المثقف يتحرك

في الظل الاجتماعي بعيدا عن الضوضاء، فشخصيته لا تلعب أي دور في التواصل المعرفي، في حين يميل السياسي إلى "الظهور" العلني، إلى ما تقتضيه كاريزما هي أصل الفعل ومحركه. لذلك، نلاحظ أن الكثير من السياسيين لا معرفة لهم على الإطلاق. إنهم يجيدون قيادة معارك لها لغة مخصوصة لا نتعلمها في المدارس والكتب، بل في التجمعات والتظاهرات والاجتماعات المغلقة.

- *هل نجحنا في تكوين المجتمع المدني في عالمنا العربي؟*

- نسبيا، وحسب الأقطار، بل هناك فائض من هذا المجتمع في بعض الأقطار، كما في المغرب مثلا، فهناك الآلاف من الجمعيات المتخصصة في كل شيء، بل الشيء الواحد تهتم به عشرات الجمعيات تتطاحن في بينها في الكثير من الأحيان. بالتأكيد هناك الغث وهناك السمين، وهناك من له ارتباطات بأجندات خارجية، وهناك من فشل في السياسة وعوضها بالمدنية. وقد كتبت ذات مرة مقالا تحدثت فيه عن بعض "أشكال الرشوة"، ما أسميه "الريع السياسي"، وهي رشوة تتم من خلال الابتزاز الحزبي، أو من خلال إغراءات السلطة، فماذا يعني أن يكون "للشباب" تمثيلية في البرلمان؟ وكيف نترك معركة التربية على المساواة وإشاعة ثقافتها من الصغر، ونكتفي بمعارك ضارية من أجل المناصفة بين الرجال والنساء في السياسة وحدها؟.

- لماذا قامت ثورات ما سمي بالربيع العربي وأين وصلت وما مدى نجاحاتها؟

- الجواب عن الجزء الأول من السؤال واضح، فلعقود حكمنا جبابرة بعبثية لا مثيل لها في التاريخ، وربما هذا ما يفسر أن الناس خرجوا للشارع عفويا بدون سابق إنذار، كما تخرج الصرخة من فم جريح لم يعد يعبأ لما يحيط به من شدة الألم، خرجوا إلى الشارع دون برنامج ودون قيادة ودون أفق، وحدها الرغبة في تحطيم قيود راهنة والتخلص من عبء الظلم. ولم يكن في حوزة تلك الجماهير بديل حقيقي. أما النصف الثاني من السؤال فجوابه في اليمن وسوريا ومصر وليبيا. تونس وحدها يبدو أنها خرجت من المستنقع، قد يعود الفضل في ذلك إلى الإرث البورقيبي الذي نشر التعليم وعمل على تكوين طبقة متوسطة أخذت حظا كبيرا من العقلانية والعلمانية. ويعود في مستوى ثان إلى الفصيل الإسلامي، النهضة، الذي انتصر في الانتخابات، ولكنه رفض أن ينتصر على الشعب، وقبِل القسمة وقيادة المرحلة الانتقالية بشكل جماعي، بل وقبِل التخلي عن السلطة لكي لا يخسر هو ويخسر الآخرون أيضا، كما حدث مع إخوانيي مصر الذين كادوا أن يدمروا تاريخ أمه بأكملها..

- متى ينجح الفقهاء في إزالة لبس الفتوى كونها غير ملزمة سوى لمن استفتاها؟

- ما قلته في سؤالك هو ما يمكن أن نعبر عنه بلغة أخرى، والمضمون واحد، فما يقدمه المفتي ليس حقيقة موضوعية هي القصد الكلي للنص ومركز دلالاته، فلو كان الأمر كذلك لألغيت كل الفتاوى ولاحتفظ الناس بفتوى واحدة، والفقهاء هم أكثر الناس معرفة بذلك، لأنهم أشد الناس إنصاتا للغة ولتنوع الدلالات فيها بين اقتضاء ودلالة ونص وإشارة، وهم يعرفون أن الاختلاف ليس في المعتقد وحده، بل في تفاوت الناس في المزاج، والطباع والتربية والتاريخ الشخصي أيضا. والنص ذاته ليس قصدا، بل قصديات، وهو ليس كما دلاليا مودعا في غفلة من القارئ وفي انفصال كلي عنه، فجزء كبير من معانيه مستمدة من السياق المباشر والبعيد، والجزء الآخر من مضافات المؤول نفسه. لذلك فالفقيه ليس "خالي الذهن"، بل يأتي إلى النص محملا بمعارف و"مسبقات" هي جزء من موسوعة عامة تتبلور داخلها مرجعياته الضمنية والصريحة. وهذا ما يُجيب عن سؤالك، إننا لا نُسَفِّه الفتاوى، ولكننا نرفض أن تتحول إلى قانون يحكم كل الناس، " أي هي ملزمة لمن استفتاها" بلغتك، وليست مشروطة بتعميمها على كل الناس. وفي جميع الحالات لا يقين في الكلمات، ولا علم لنا بالقصد الحقيقي للنص،

الله وحده يعرف ما تقوله لغته. تماما كما نقول اليوم إن قصد اللغة في القواميس، أما قصد المتلفظ ففي المقامات التي تستوعب خطاباته.

- إلام ترجع تنامي العنف في عالمنا العربي برغم هذا الانفتاح الكوني والاتصال العولمي؟

- العولمة ليست رديفا للسلم والطمأنينة وتآخي الشعوب، فأنت تلاحظ أنه كلما اتسعت دائرة العولمة، ازداد التطاحن وازداد انفصال القارات عن بعضها البعض في النمو والتطور والتعاطي مع العصر. ففي عز هذه العولمة بدأ الناس يتحدثون عن "صراع الحضارات" و"تفوق هذه الحضارة على تلك "، بل وأصبح التطاحن بين الفرق والمذاهب أقوى من أي وقت مضى. لم تكن العولمة خيارا كونيا جاء حصيلة تطور موضوعي شمل الأرض كلها، بل هو استجابة لحاجة اقتصادية رأسمالية معروف مركزها أو مراكزها، لم تراع أبدا حدة التفاوتات بين الشعوب والقارات والحضارات أيضا. نحن لا نتحرك داخل عولمة وفق الإيقاع نفسه والإمكانات نفسها ووفق الحاجات ذاتها. لقد فرضوا علينا في الكثير من الحالات، قضايا ليست من الأوليات عندنا، أو على الأقل لا تعني الأغلبية الساحقة التي مازالت تناضل من أجل قبس من الحرية والكرامة وقليل من العدالة الاجتماعية (زواج المثليين، والسحاقيات

ومجموعة أخرى من القضايا، التي لا تدخل ضمن ما نناضل من أجله حقا). فعندما يفشل المرء في مسايرة التطور، أو يشعر بأنه عاجز على منافسة غيره ضمن تعددية قيمية تحمي الجميع، فإنه ينكفئ على نفسه، ويترجم هذا التفاوت، في حالات كثيرة، إلى عنف. فالأمان في الماضي وحده، ذلك أن الموروث يُطمئن، أما التطور فيطرح أسئلة. لاشيء في الماضي سوى الأجوبة،أما الحاضر فمفتوح على كل التساؤلات.

- تشتغل على ترجمات غاية في العمق ألا ترى أن ترجمة الفكر مرهقة، إلى أي مدى تصح مقولة " الترجمة خيانة للنص الأصلي"؟

- لقد أجبت دائما عن هذا السؤال بالقول إنني لست مترجماً، ولا أرتاح لهذه الصفة، لأنني لم أقدم على ترجمة العديد من الكتب رغبة مني في الترجمة، بل فعلت ذلك لأنها في الأصل جزء من انشغالاتي الفكرية، وهذا ما يبدو من عناوين الكتب التي ترجمتها، فهي في الغالب كتب في السميائيات، بما فيها تاريخ الجنون لفوكو، الذي لم أقرأه باعتباره مؤلفا يؤرخ للمجانين، بل باعتباره كتابا يروي العالم الرمزي الذي خلقه الجنون. وأن تكون هذه الترجمة مرهقة فهذا أمر صحيح، ولكن المعرفة تحتاج دائما إلى جهد وإلى عناء، ولا يمكن أبدا أن نتقدم بأنصاف الأفكار أو

أنصاف النظريات، نحن في حاجة إلى فكر عميق لكي ننتج حياة عميقة وتصورا عميقا للحياة.

وأن تكون هذه الكتب من جهة ثانية صعبة، فهذا أمر طبيعي فهي ليست موجهة لعامة القراء، إلا القليل منها، بل إلى متخصصين لهم معرفة مسبقة بالميدان الذي تتناوله هذه الكتب. وفي جميع الحالات، نحن من أكثر سكان المعمور تخلفا في ميدان الترجمة، والدول العربية مجتمعة لا تترجم ما تترجمه دولة واحدة في أوروبا هي إسبانيا.

- ما مشروعك الحالي مع التدريس؟

- أشتغل الآن بما أسميه "السرد الديني والتجربة الوجودية"، وهو مشروع ينطلق من القصص الديني وقراءته وفق غايات تأويلية، قد تسهم في تخليصها من الغلاف المشخص لتصبح قادرة على استعادة التمثيل المفهومي الذي يتضمن القلق والرغبة في معرفة عالم آخر لا يُرى في الوجود بشكل مباشر.

وشكرا لكم مرة ثانية على استضافتي في جريدتكم وتحياتي إلى كل القراء في المملكة الذين يتابعون ما أكتب.

علي الرباعي – صحيفة عكاظ السعودية

حوار مع مجلة "يتفكرون":

العدد الثامن 2016

أجرى الحوار الأستاذة حورية الخمليشي

- الأستاذ سعيد بنكراد، صدرلك مؤخراً ترجمة كتاب "قول في التسامح" لفولتير، وهو من فلاسفة التنوير المدافعين عن الحرية وخاصة حرية العقيدة. وقد لقي الكتاب رواجاً كبيراً في أوساط المثقفين. فما الذي يعنيه مفهوم التسامح؟ وما الفرق بينه وبين مفهوم "الحق في الاختلاف"؟

- من حيث التداول العام لا يميز الناس كثيرا بين المفهومين، فمفهوم التسامح يدل هو أيضا على الاعتراف للآخر بحقه في أن يعتقد في ما يشاء، لا في الدين فحسب، بل في كل ما له علاقة مباشرة مع تصريف تفاصيل حياته في المعيش اليومي. ولكنه عادة ما يُستعمل في السياق الإسلامي للحديث عن الآخر،

اليهودي أو المسيحي، (حق هذين الدينين فقط في نصيب من التسامح، فهما من أهل الكتاب، والإسلام امتداد لهما)، فمن حق المنتمي إلى هذين الدينين أن يمارس شعائر تخصه وتخص دينه، ولكنه لا يصدق على المسلم، ذلك أن المسلم ليس معنيا بقيم التسامح ضمن فضائه الاجتماعي/الثقافي الخاص، فهو مسلم بضرورة الولادة والانتماء التاريخي، ولا دخل للاقتناع والاختيار الفردي الحر في الإيمان. ذلك أن التسامح في عُرف علماء الإسلام "المتسامحين" لا يجب أن يطبع العلاقة بين أبناء الدين الإسلامي فيما بينهم، فالمغربي مسلم "رغم أنفه"، اقتنع أو لم يقتنع بهذا الدين، فيكفي أن يكون الأب مسلما لكي يكون الابن على مِلَّته، مع ما يترتب عن ذلك من نهي عن المنكر وأمر بالمعروف ودعوة إلى سبيل الله (وما يُقال عن حكم الردة صريح في هذا المجال، عند الغالبية من الفقهاء). وهذا هو مصدر التمييز بين التسامح وبين "الحق في الاختلاف". الأول ليس معنيا بحرية المعتقد في مفهومه العام، فهو يشير إلى غلبة وإلى قدرة الغالب على العفو دون أن يقوده تسامحه إلى الانسحاب من الفضاء العمومي. أما الثاني فيؤكد حرية المعتقد التي يجب أن يمارسها الناس في بيوت للعبادة خارج فضاء عام يقتسمه الناس جميعا في انفصال عن الانتماء العقدي. والحاصل أن المواطنين، في التسامح "مؤمنون"، أي "جماعة" لا قيمة للفرد داخلها إلا من حيث امتثاله لقناعاتها، أما في الاختلاف فيتحددون باعتبارهم أفرادا في المقام الأول، لا سلطة للجماعة عليهم.

- نعيش في زمننا الراهن مرحلة تاريخية صعبة بين كل ما هو ديني وفكري وسياسي. ما رأيك بالمشهد الثقافي العربي اليوم؟ وما دور المثقّف في ظل هذه الأوضاع؟

- الأمر لم يبدأ من اليوم، أو مما أحدثته "القلاقل" التي عرفها العالم العربي الإسلامي، إنه يعود في واقع الأمر إلى فترة الثمانينيات حين بدأ العالم الاشتراكي في التصدع لكي ينهار بالكامل في 1989 عندما سقط جدار برلين معلنا عن انتهاء الحرب الباردة، واختفاء دول المنظومة الاشتراكية. حينها شعر الكثير من المفكرين والمثقفين العرب (وغير العرب) أنهم أصبحوا في عراء، وأن الكثير من "المحكيات" التي آمنوا بها سيطويها النسيان كما طوى الكثير من المحكيات قبلها من قبيل القومية العربية والأممية الاشتراكية والعودة بالإنسان إلى حريته الأولى. وهي الوقائع التي ستقود إلى نوع من "الضياع الثقافي" لكثير من الأصوات التي قدمت نفسها للتاريخ ولشعوبها باعتبارها هي المنقذ من الضلال، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. لم يبق للشعوب حينها سوى الدين باعتباره الثابت في حياتها، وستقدم الحركات السياسية الدينية شعارها الذائع الصيت " الإسلام هو الحل". وقد ترتب عن هذا التحول التاريخي الكبير نوعا من التعتيم الثقافي حيث سقطت الكثير من التصنيفات القديمة كالتقدمي والرجعي والماضوي لتسود حالة من اليقينية والمطلق في الأحكام والانكفاء على الذات في ما يشبه الاحتماء بأجوبة التراث فهي وحدها مستودع الحقيقة

وفيها تثوي النماذج السلوكية الجاهزة التي يجب أن يهتدي بها الناس، وفي الوقت ذاته أفرزت هذه التحولات موجة من الانتهازية الفكرية المعممة التي ستغطي على كل الأصوات التي مازالت تقاوم هذا المد وتحاول إيقاف هذا النزيف.

قد تكون هناك إبدالات جديدة، منها على الخصوص ما يعود إلى فكرة حقوق الإنسان التي سيعاد تعريفها ضمن القانون الإنساني الذي يسمو على القوانين المحلية. وربما ستكون هذه الفكرة بالذات هي التي يجب أن يتأسس عليها فعل ثقافي جديد يتجاوز الأحكام السياسية لكي يتحول إلى رأي عام يمارس سلطته خارج سلطة الأحزاب والأنظمة.

- في دراستك عن السرد الديني والتجربة الوجودية، وبعيداً عن الأحكام الفقهية المتداولة عُدتَ بالنص الديني القصصي إلى سياقات جديدة من خلال ما تحمله الصيغ الاستعارية في النص من قضايا تأويلية شديدة التنوع والاختلاف. فلماذا اخترت النص الديني القصصي دون غيره من أنماط النصوص؟

- قد يكون سبب ذلك هو اهتمامي الكبير بالسرد العربي في كل تجلياته، وهو سبب كاف لكي يدفعني إلى مساءلة كل السرود التي أنتجتها الثقافة العربية وعلى رأسها القصص الديني. وقد يكون السبب أيضا هو ندرة الدراسات التي تعاطت مع هذا النوع من السرد. فقد ظلت القصص المنتمية إلى هذا

النوع من السرد حبيسة التأويلات الفقهية التي نظرت إليها باعتبارها جزءا من التاريخ الفعلي للأمة، أمتنا والأمم الأخرى، فهي من هذه الزاوية حاملة لوعظ أو عبرة من جهة، وهي لا تملك في وجودها سوى وجهها المشخص، أي وقائع فعلية ممتدة في زمنية كرونولوجية صريحة. والحال أن الأمر في تصوري أكبر وأعمق من ذلك بكثير. فالقصة ليست تاريخا ولا يمكن أن تكون وصفا لحدث وقع بالفعل، بل هي بناء رمزي يختفي وراء المشخص، أي ما يسميه ريكور "المعرفة المزيفة" التي يلجأ إليها المؤول من أجل التأمل في حالات إنسانية تستوطن المفاهيم.

وهما يعني أن الإمساك ببعد الإيحاء فيها وحده يمكن أن يُعيد إلى هذه الوقائع جزءا من ذاكرة لم تستوعبها حالات التمثيل المباشر، أو تطورت على هامشها في شكل أحكام غامضة، أو احتفاء بانفعالات غطى على مصادرها التداعي الرمزي. إن النصوص الدينية عادة ما تحتفي بالمشخص، وهي بذلك تفضل ما تحيل عليه رمزا ما تقوله الكلمات فيها صراحة (حكايات الخضر مع موسى).

وهذا ما حاولت القيام به في قصة إبراهيم وقبلها قصة الخلق، وما سأقوم به في محاولات أخرى هي موضوع اشتغالي حاليا. وهذا ما يميز الدراسات السميائية للقصص الديني في الغرب (أوروبا). فقد تجاوزوا منذ فترة طويلة حدود المرئي في الحكايات ليسائلوا وجهها الرمزي (رمزية الشر، والخطيئة عند

ريكور)، وهو ما قام به فولتير نفسه منذ ثلاثة قرون حين رفع عن السيد المسيح تهمة الاضطهاد بإعادة قراءة " حكاياته" من زاوية رمزية.

- كيف يقود التجريد في النص الديني القصصي إلى المعرفة المفهومية التي ترونها أساس كل فهم عقلي؟ هل يمكن أن نقول بأن "التجريد" وسيلتنا للانفتاح على التجارب الإنسانية الكونية؟ وكيف يمكن التعامل مع هذه النصوص باعتبارها، كما ذكرت، "طبقات" دلالية متراكبة أو سلسلة من المقاصد الضمنية؟

- سبق أن صرح أحد الرحالة الروس، بعد أن عاد من رحلة قادته إلى الكثير من المناطق في العالم، بأن المضامين كانت واحدة عند كل الشعوب ووحدها الأشكال كانت تختلف من منطقة إلى أخرى. وهي صيغة أخرى للقول إن الشعوب لا تتميز عن بعضها البعض في الجوهر القيمي إلا في النادر، بل من خلال الأشكال التي تُعد غطاء لهذه المضامين. وهذا معناه أن التخلص من طبقات التشخيص عبر سيرورات تجريد متتال هو ما يمكننا من الإمساك بمفاهيم عامة، أي مضامين كونية عادة ما يتوحد من خلالها كل الناس. فقد استعملـت الحكاية باعتبارها أداة للإقناع، كما استعملت باعتبارها دالة على محتمل هو وحده يمكننا من الإمساك بصيغة عامة يدرك مضمونها العامة من الناس. وهذا ما

يصدق على كل الحكايات بما فيها تلك التي استعملتها الديانات لشرح بعض من تعاليمها وطقوسها، أو استعملتها من أجل استعادة زمنية مقدسة أصلية وحده السرد يمكن أن يقول شيئا عنها.

وهو ما يعني أن السرد، باعتباره تمثيلا مشخصا، ظاهرة "أصلية" في الوجود الإنساني، أو هو الشكل "المعرفي" الأول الذي استعان به الإنسان من أجل تفسير الظواهر الطبيعية، ومن أجل تبرير القهر الاجتماعي أو رفضه أو التعايش معه. وقد فعل ذلك في الكثير من الحالات ضمن مزج كلي بين "قوى" جبارة تضمن ما يأتي من الطبيعة من كوارث (الطوفان مثلا)، وما يصدر عن السلطة بكل أجهزة الضبط عندها، وبين ما يصدر عن "الآلهة" باعتبارها قوى مرئية في الطبيعة والسلطة على حد سواء. ففي غياب معرفة نظرية صريحة تستند إلى مفاهيم تعمم وتجرد وتبحث في الأسباب والمسببات، يظل السرد هو أداة الكشف عن سر الكون ومحاولة فهم بعض أسراره.

- بقراءتك لبعض الوحدات السردية من القصص القرآني نموذج قصة إبراهيم دفعت بالرمزية إلى أفق حدودها وتخلّصت من الوجه المشخّص للقصة. هل هذه الأشياء هي التي جعلتك تكتشف أن قصة إبراهيم التخييلية أوسع وأغنى من كل القراءات والتأويلات السابقة؟

- ما دفعني إلى ذلك أولا قناعاتي النظرية، وهي قناعات ترفض أن تخلط بين التاريخ وبين المحكي، فللتاريخ قوانين خاصة ليست هي تلك التي يعتمدها المحكي. فما تقدمه القصص التخييلية في نهاية الأمر هو بالضبط تلك العناصر التي لا تثير اهتمام المؤرخ، أو لا يرى فيها سوى قرائن بسيطة لا موقع لها في تشكل الواقعة التاريخية. وما دفعني إلى ذلك في مستوى ثاني هو محاولة تخليص النص الديني من طابعه التشخيصي ومحاولة إدراجه ضمن سيرورة تأويلية تكشف عن غناه وعمقه.

وهي صيغة أخرى للقول إن المعتقد في القصة الدينية هو الذي يبلور الزمنية و"يوجهها" و"يستعملها" من أجل تلوين سيرورته وفق غايات يتحدد داخلها بدء الكون ومنتهاه. لقد حاولت هذه النصوص صياغة التاريخ استنادا إلى مفاهيم مسبقة من قبيل "الاختيار" (اليهودية) أو "الخطيئة"(المسيحية) أو "الاستخلاف" (الإسلام)، وهي المحددات المركزية التي قامت عليها الكثير من الديانات الأخرى، التوحيدية أو غير التوحيدية.

فلا نجادل في تاريخ إبراهيم الشخصي، ولا نشكك في نبوته (فهو أب الأنبياء كما يلقب)، ولكننا لا يمكن أن نتعامل مع اللحظات التي يشير إليها النص القرآني باعتبارها وقائع من التاريخ، إنها في ما هو أبعد من حياة إبراهيم، تصوير استعاري لرحلة الإنسان في الأرض بحثا عن الله. أو هي محاولة لتجاوز

المرئي والمتحول للإمساك بلحظة أخرى تتجسد في ما لا يرى ولا يتغير. وهي البداية التي ترسمها الآيات حين تربط دفعة وحدة ضمن حالة تأمل لا يمكن أن تكون لحظة زمنية معلومة، بين الفعل "جن" وبين "الليل" و"النور" الذي ينبعث من أعلى، إنها ليست لحظة زمنية عادية لأنها لا تحكي قصة فقط، بل تمسك بالتأمل الذي كان مبعثه الظلام الداخلي بإحالته على الجهل والضلال والكفر الذي يحيط بإبراهيم في العائلة والقبيلة والسلطة (آزر وقومه ونمرود)، وإمكانية الخروج منه من خلال الإمساك بنور لن يكون نور الكوكب أو القمر أو الشمس، فتلك أنوار ليست أصلية، إنها تهدي إلى النور الذي سينمو داخل الذات المتأملة آتيا مباشرة من عوالم الذات الإلهية. إن حكمة الحياة مودعة في القصص والحكايات لا في المفاهيم.

- هل تنوي تقديم نماذج أخرى من القصص الديني القرآني في هذا السياق التحليلي الجديد؟

- بالتأكيد، وهو المشروع الذي يشغلني الآن، وكنت قد أنجزت دراسة في هذا المجال هي التي تناولت فيها قصة الخلق، ونشرتها منذ سنوات، كما نشرت مقالات أخرى حول السرد والشرعية من الزاوية ذاتها.

- إلى جانب تخصصك في السيميائيات السردية أنت عاشق للشعر وتحفظ العديد من الأشعار. وأتذكّر في إحدى الجلسات العلمية تحليلك العميق والمتفرّد لجمالية الصورة في قصيدة محمود درويش "هي في المساء وحيدة"، كيف تنظر اليوم إلى الشعر؟

- الشعر سيظل هو الشعر كما كان قديما صياغة لفظية لانفعالات يستهويها العيش في أكثر المناطق غموضا، وهذا ما يفسر كيف أن الشعر قائم أصلا على قدرة الشاعر على الإتيان بعلاقات عادة ما تدفع بالأشياء إلى الخروج عن العلاقات الأصلية بينها. فالشعر الذي يحافظ على نظام اللغة التقريري، أو على نظام الأشياء كما هي ليس شعرا. وذاك ما يستهويني في هذا القول، إنه دائما عودة إلى عيان عيني تتمثل فيه الروح باعتبارها عودة إلى ما يشكل حالة استهواء أصلي يفلت من سلطة المفاهيم ليسكن الباطن الداخلي كما هو، في انفصال عن التقاطبات التي تصنف الانفعالات وتفصل بينها.

- الأستاذ سعيد بنكراد اخترتَ السيميائيات السردية مجالاً للبحث، ودرستَ العديد من الروايات، ألا تنوي كتابة الرواية؟ وكيف ترى واقع الرواية العربية اليوم؟

- بالتأكيد سأفعل ذلك، وقد حاولت من قبل لكنني وجدت نفسي محاصرا بتجربة الأنا الداخلية، فصرفت النظر عن ذلك

إلى أن تتبلور عندي القدرة على بناء عالم قد يستعين بالتجربة الخاصة، ولكنه لن يكتب تاريخ شخص أعرفه هو أنا.

- حققت حضورك المتميز في مجال الترجمة في الوطن العربي، فكيف تجد حركة الترجمة في عصر العولمة بعد كل هذه التجربة الواسعة؟ وماذا عن مشروعك المعجمي الجديد؟

- الترجمة نشاط معرفي هام وقد كانت أساس نهضات كثيرة عرفتها الإنسانية قديما وحديثا. والثابت في التاريخ ألا أمة استطاعت بإمكانيات ثقافتها ولغتها وحدها أن تحقق نهضة حقيقة. فعل ذلك العرب قديما وعرفت ثقافتهم نتيجة ذلك هزة عنيفة هي التي كانت وراء ميلاد علوم جديدة كما ظهرت المعاجم المتخصصة، وفعله الأوروبيون وفعله اليابانيون وغيرهم من الشعوب. لذلك فأنا دائما أقول إن الترجمة تعطي العربية فرصة أن تتكلم لغات أخرى، أي تمنحها القدرة على استنبات ما أُنجز في لغات أخرى ضمن تربتها هي. ويكفي أن نعود بأنفسنا ثلاثة عقود إلى الوراء لا أكثر لكي ندرك ما قدمه الكثير من الباحثين المغاربة (وغير المغاربة) إلى اللغة العربية وهم يترجمون مئات المصطلحات والمفاهيم التي أصبحت الآن جزءا من اللغة العربية وجزءا من ثقافتها وطريقتها في التقطيع المفهومي، فقد أعدنا التفكير في تراثنا استنادا إلى هذه المفاهيم بالذات.

أما عن المعجم، فهو عمل شاق، ويستدعي التأني والكثير من الصبر. فأنا لا أرغب في تقديم معجم خاص بمدرسة سميائية بعينها، فهذا أمر سهل ويكفي أن أترجم قاموس كريماص، وأكون بذلك قد قدمت معجما. أنا أريد أن أقدم كل المفاهيم التي لها علاقة بالسميائيات، أي أريد أن أقدم معجما يغطي جميع التيارات التي عرفتها السميائيات، استنادا إلى حاجة العربية إلى هذه المفاهيم، لا نقلا لمفاهيم لن يكون لها أي طائل في اللغة العربية.